UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01827456 2

TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyrigth by Édouard Privat, *1925.*

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS-D'AQUIN
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

XI

LA PRUDENCE ET LA JUSTICE

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène.

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1925

NIHIL OBSTAT :

Fr. Ceslas PABAN-SECOND,

Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Édouard HUGON,

Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

IMPRIMATUR :

Fr. Albertus LEPIDI, O. P.

S. P. A. Magister.

AUG - 3 1953

AVANT-PROPOS

Le présent volume de notre Commentaire continue l'exposé de la *Secunda-Secundæ*. Il comprend les traités de la Prudence : de la question 47 à la question 56 ; et de la Justice : de la question 57 à la question 79.

De ces deux traités, celui de la Prudence offre l'intérêt très spécial d'être fort peu connu. Il est cependant d'une importance extrême. On n'aura pas de peine à s'en convaincre en lisant, dans leur ordre lumineux, les questions que lui consacre saint Thomas. C'est, par excellence, le traité du gouvernement, qu'il s'agisse de se gouverner soi-même ou de gouverner les autres.

Quant au traité de la Justice, il serait superflu de s'attarder à en marquer l'importance. Tout est à méditer dans ce traité, où sont fixées les règles de morale qui président aux rapports des hommes entre eux. Nous attirerons plus spécialement l'attention sur les questions de l'homicide et de la peine de mort (q. 62), du droit de propriété (q. 66, art. 1, 2), du prêt à intérêt et de l'usure (q. 78). On lira aussi avec le plus grand profit les questions relatives aux péches qui se commettent contre la justice par paroles dans le cours ordinaire de la vie et non pas seulement dans l'acte solennel qu'est le jugement. Dans toutes ces questions si multiples et si diverses on retrouvera le souci constant de maintenir très haut les droits imprescriptibles de la saine morale. Et parfois tel article, qui ne semble

traiter que d'un point de détail dans l'ensemble d'une question peu transcendante en apparence, projette les clartés les plus vives et les plus opportunes sur des sujets d'ordre politique où se jouent les destinées des peuples, soit à l'intérieur d'une même nation, soit à l'extérieur entre les diverses nations ou les divers peuples. Nous citerons, comme exemple, dans la question 66, l'article 8, où saint Thomas se demande si la rapine peut se faire sans péché ; ou, encore, dans la question 68, l'article 3 ; ou dans la question 69, l'article 4 ; dans la question 70, l'article 2.

C'est du reste à chaque instant que les réflexions naissent d'elles-mêmes à la lecture de ces pages lumineuses. Elles feront éternellement les délices de tout esprit que passionnent, dans l'ordre de la morale, la vérité et la justice.

Rome, 29 juin 1916,
en la fête des saints apôtres Pierre et Paul.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

SECONDE PARTIE

SECONDE SECTION

QUESTION XLVII

DE LA PRUDENCE EN ELLE-MÊME

Nous avons considéré jusqu'ici, dans notre étude détaillée des choses de la morale, les trois grandes vertus de foi, d'espérance et de charité. C'était le triple traité des vertus théologales portant sur les actes par lesquels nous atteignons en elle-même notre fin dernière surnaturelle. Nous devons passer maintenant à l'étude des vertus dont les actes portent sur ce qui nous ordonne à cette fin surnaturelle à titre de moyen. Saint Thomas nous a déjà prévenus que toutes ces vertus se ramènent aux quatre vertus cardinales dont la première est la prudence. Aussi bien, le saint Docteur, nous marquant la suite de notre étude, s'exprime, ici, en ces termes : « Conséquemment, après les vertus théologales, nous devons considérer d'abord, au sujet des vertus cardinales, ce qui a trait à la prudence. Et, à ce sujet, nous traiterons : premièrement, de la prudence en elle-même (q. 47); secondement, de ses parties (q. 48-51) », car nous verrons qu'en effet il y aura lieu de parler de parties au sujet de cette vertu comme au sujet des autres vertus cardinales; « troisièmement, du don qui lui correspond (q. 52);

quatrièmement, des vices opposés (q. 53-55) ; cinquièmement, des préceptes qui se rattachent à tout cela » (q. 56). Nous retrouvons ici l'ordre indiqué au début de la *Secunda-Secundæ* pour tout ce qui a trait à chacune des vertus étudiées dans le détail.

Au sujet de la prudence étudiée en elle-même, saint Thomas nous annonce que cette question comprendra seize articles :

1° Si la prudence est dans la volonté ou dans la raison ?
2° A supposer qu'elle soit dans la raison, si elle est dans la raison pratique seulement ou aussi dans la raison spéculative ?
3° Si elle a de connaître le particulier et le singulier ?
4° Si elle est une vertu ?
5° Si elle est une vertu spéciale ?
6° Si elle marque la fin aux vertus morales ?
7° Si elle établit en elles le milieu de la vertu ?
8° Si l'acte du précepte est son acte propre ?
9° Si la sollicitude ou la vigilance appartient à la prudence ?
10° Si la prudence s'étend au gouvernement de la multitude ?
11° Si la prudence qui porte sur le bien propre est la même en espèce que celle qui s'étend au bien commun ?
12° Si la prudence est dans les sujets ou seulement en ceux qui commandent ?
13° Si elle se trouve dans les méchants ?
14° Si elle se trouve en tous ceux qui sont bons ?
15° Si elle est en nous par nature ?
16° Si elle se perd par l'oubli ?

De ces seize articles, les trois premiers traitent du sujet de la prudence, en ceux où elle se trouve; les deux suivants, de sa nature; les articles 6 et 7, de son objet; les articles 8 et 9, de son acte; les articles 10 et 11, de ses espèces; les articles 12, 13, 14, de ceux en qui elle se trouve; l'article 15, de son origine; l'article 16, de sa fin. — Le nombre de ces articles et aussi les termes dans lesquels saint Thomas nous les a annoncés nous font déjà pressentir l'importance exceptionnelle de la question actuelle. Elle éclatera d'elle-même, à mesure que nous en verrons le détail.

Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si la prudence est dans la faculté qui connaît ou dans la faculté affective?

Trois objections veulent prouver que « la prudence n'est point dans la faculté de connaître, mais dans la faculté affective ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans son livre des *Mœurs de l'Église* (ch. xv) : *La prudence est l'amour qui choisit avec sagacité ce qui l'aide et rejette ce qui lui fait obstacle.* Or, l'amour n'est point dans la faculté de connaître, mais dans la faculté affective. Donc la prudence est dans la faculté affective ». — La seconde objection appuie sur le texte qui vient d'être cité et déclare que « comme on le voit par cette définition, il appartient à la prudence de *choisir avec sagacité.* Or, le choix ou l'élection est un acte de la faculté appétitive, comme il a été vu plus haut (I p., q. 83 ; art. 3 ; *1ª-2ªᵉ*, q. 13, art. 1). Donc la prudence n'est point dans la faculté de connaître, mais dans la faculté appétitive ». — La troisième objection cite le texte, déjà connu, d' « Aristote » (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 21, art. 2, *ad 3ᵘᵐ*), qui « dit, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 7 ; de S. Th., leç. 4), que *dans les choses de l'art, celui qui pèche, voulant le faire, est à préférer : tandis que c'est le contraire dans les choses de la prudence et des vertus.* Or, les vertus morales, dont il est parlé en cet endroit, sont dans la partie affective ; et l'art, au contraire, est dans la raison. Donc la prudence est plutôt dans la partie affective que dans la raison ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. lxi) : *La prudence est la connaissance des choses qu'il faut rechercher et de celles qu'il faut fuir* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à « saint Isidore » qui « dit, au livre des *Étymologies* (livre X, à la lettre P) : *Le prudent* », en latin *prudens*, « *est ainsi appelé comme pour marquer qu'il voit bien* », dans le texte *porro videns* ; « *c'est qu'en*

effet il est perspicace et voit l'issue des choses douteuses. Or, poursuit saint Thomas, la vision relève, non de la faculté appétitive, mais de la faculté de connaître. Il s'ensuit manifestement que la prudence appartient directement à la faculté de connaître. Non pas toutefois à la faculté d'ordre sensible; car celle-ci ne connaît que ce qui est présent et tombe sous les sens »; tandis que dans l'acte de la prudence est incluse la connaissance du futur. « D'autre part, connaître les choses futures à l'aide des choses présentes ou passées, ce qui appartient à la prudence, est le propre de la raison : cet acte, en effet, implique une certaine comparaison »; et la raison seule peut comparer. « Il demeure donc que la prudence est proprement dans la raison ».

L'*ad primum* fait observer que « comme il a été dit plus haut (I p., q. 82, art. 4; *1ª-2ªᵉ*, q. 9, art. 1), la volonté meut à leurs actes respectifs toutes les autres puissances. Et parce que le premier acte de la faculté appétitive est l'amour, ainsi qu'il a été dit plus haut (I p., q. 20, art. 1; *1ª-2ªᵉ*, q. 24, aliàs 25, art. 1, 2, 3; q. 27, art. 4), il s'ensuit que la prudence est appelée l'amour, non par mode d'appellation essentielle, mais pour autant que l'amour meut à l'acte de la prudence. Aussi bien, saint Augustin ajoute ensuite que la prudence est l'*amour qui discerne bien les choses qui nous aident à tendre vers Dieu de celles qui peuvent être pour nous un obstacle.* Et l'amour est dit discerner, selon qu'il meut la raison à discerner ».

L'*ad secundum* explique que « le prudent considère les choses qui sont loin en tant qu'elles sont ordonnées à aider ou à empêcher les choses qui doivent se faire présentement. Par où l'on voit que les choses que la prudence considère sont ordonnées à d'autres choses comme à leur fin. D'autre part, au sujet des choses qui sont ordonnées à la fin, on a le conseil qui est dans la raison, et l'élection ou le choix qui est dans l'appétit. De ces deux choses-là, le conseil appartient davantage en propre à la prudence : Aristote dit, en effet, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 1; ch. vii, n. 6; ch. ix, n. 7; de S. Th., leç. 4, 6, 8), que le prudent est *de bon conseil.* Mais,

parce que l'élection présuppose le conseil, car elle est *la recherche de ce que le conseil a d'abord établi,* comme il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 16, 17; de S. Th., leç. 6), à cause de cela l'acte de choisir peut aussi être attribué à la prudence à titre de conséquence, pour autant que par le conseil elle dirige l'élection ou le choix ».

L'*ad tertium* déclare que « le mérite de la prudence ne consiste point dans la seule considération, mais dans l'application à l'acte qui est la fin de la raison pratique. Et voilà pourquoi si un défaut se produit sur ce point, il est le plus contraire à la prudence; car de même que la fin est ce qu'il y a de meilleur en toute chose, de même le défaut qui porte sur sa fin est ce qu'il y a de pire. C'est pour cela qu'Aristote ajoute, au même endroit (n. 8), que la prudence *n'est pas seulement avec la raison,* comme l'art : elle comprend, en effet, l'application à l'acte, qui se fait par la volonté ».

La prudence est dans la raison comme dans son sujet, mais en présupposant une motion de la volonté. Elle dit, en effet, essentiellement, l'application de certains principes à quelque acte qui doit être fait ou omis : la comparaison ou l'ordre des principes à l'acte devant être fait ou omis est le propre de la raison; l'implication d'acte à faire ou à omettre est celui de la volonté. — Si la prudence appartient essentiellement à la raison, est-ce seulement à la raison pratique, ou bien appartient-elle aussi à la raison spéculative? C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article II.

Si la prudence appartient seulement à la raison pratique ou aussi à la raison spéculative?

Trois objections veulent prouver que « la prudence n'appartient pas seulement à la raison pratique, mais aussi à la raison spéculative ». — La première est un texte du livre des *Pro*

verbes, ch. x (v. 23), où « il est dit : *La sagesse pour l'homme est la prudence*. Or, la sagesse consiste principalement dans la contemplation. Donc il en est de même de la prudence ». — La seconde objection s'autorise de « saint Ambroise », qui « dit, au premier livre des *Devoirs* (ch. xxiv) : *La prudence vaque à la recherche du vrai et cause le désir d'une science plus pleine*. Or, cela appartient à la raison spéculative. Donc la prudence consiste aussi dans la raison spéculative ». — La troisième objection fait observer que « l'art et la prudence sont placés par Aristote dans la même puissance de l'âme, comme on le voit au livre VI de l'*Éthique* (ch. i, n. 5 ; ch. vi, n. 1 ; de S. Th., leç. 1, 5). Or, l'art n'est pas seulement d'ordre pratique, il est aussi spéculatif, comme on le voit pour les arts libéraux. Donc la prudence aussi doit être et pratique et spéculative ».

L'argument *sed contra* en appelle à la définition donnée par « Aristote », qui « dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. v, n. 4 ; de S. Th., leç. 4), que la prudence est *la raison droite des actions*. Or, ceci n'appartient qu'à la raison pratique. Donc la prudence n'est que dans la raison pratique ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « selon le témoignage d'Aristote au livre VI de l'*Éthique* (ch. v, n. 1 ; de S. Th., leç. 4), *il appartient à l'homme prudent de pouvoir bien conseiller*. Or, le conseil porte sur ce qui doit être fait par nous en vue d'une fin à obtenir. D'autre part, la raison des choses qui doivent être faites en vue d'une certaine fin est la raison pratique. D'où il suit que manifestement la prudence ne consiste que dans la raison pratique ».

L'*ad primum* rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 45, art. 1), la sagesse considère la cause qui est la plus élevée au sens pur et simple. D'où il suit que la considération de la cause la plus élevée en chaque genre donné appartient à la sagesse dans ce genre-là. Et, précisément, dans le genre des actes humains, la cause la plus élevée est la fin commune qui s'étend à toute la vie humaine. C'est cette fin que la prudence a en vue. Aristote dit, en effet, au livre VI de l'*Éthique*, ch. v, n. 2 ; de S. Th., leç. 4), que comme celui qui raisonne bien

par rapport à une fin particulière, telle que la victoire par exemple, est dit prudent, non d'une façon pure et simple, mais en ce genre donné, qui est ici les choses de la guerre ; de même celui qui raisonne bien en vue de tout ce qui constitue le bien vivre est dit prudent d'une façon pure et simple. Il suit de là manifestement que la prudence est la sagesse dans l'ordre des choses humaines ; mais non la sagesse au sens pur et simple, qui ne porte que sur la cause la plus élevée dans ce même sens. Et, en effet, la prudence ne vise que le bien humain ; or, l'homme n'est point le meilleur de tout ce qui est » : affirmer le contraire serait tomber dans l'erreur positiviste, qui a voulu faire de l'homme, considéré du moins en société, le bien suprême ; d'où il suivrait que la politique est la reine des sciences. « Aussi bien, le livre des *Proverbes*, dans le texte cité, marque intentionnellement que la prudence est la sagesse *pour l'homme* » ou dans les choses qui regardent l'homme, « non la sagesse pure et simple ». La sagesse pure et simple est celle qui considère Dieu cause première et dernière de toutes choses.

L'*ad secundum* dit que « saint Ambroise et aussi Cicéron (dans sa *Rhétorique*, livre II, ch. LIII) prennent le mot *prudence* dans un sens plus large et lui font signifier toute connaissance humaine, soit spéculative, soit pratique. — On peut dire aussi, ajoute saint Thomas, que l'acte même de la raison spéculative, selon qu'il est volontaire, tombe sous l'élection et le conseil, en ce qui est de son exercice ; et, par suite, tombe sous l'ordination de la prudence. Mais, du côté de son espèce, en tant qu'il se réfère à l'objet, qui est le vrai nécessaire, il ne tombe ni sous le conseil ni sous la prudence ». Il n'y a pas à s'enquérir si l'on doit adhérer aux vérités nécessaires d'ordre spéculatif ; mais on peut s'enquérir s'il y a lieu de vaquer à leur contemplation ou à leur étude, en tel temps, en tel lieu, de telle manière, dans tel but, et le reste, dans l'ordre de la pratique.

L'*ad tertium* déclare que « toute application de la droite raison à une chose à faire appartient à l'art. Mais à la prudence n'appartient que l'application de la droite raison aux choses

qui relèvent du conseil. Or, ces choses-là sont celles où les voies qui conduisent à la fin ne sont point déterminées d'une manière fixe, ainsi qu'il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. III, n. 8; de S. Th., leç. 7, 8). Par cela donc que la raison spéculative fait certaines choses, telles que le syllogisme, la proposition et autres choses de ce genre, où l'on procède selon des voies » et « des règles fixes » et déterminées, « à cause de cela, on peut y trouver la raison d'art, mais non la raison de prudence. Et c'est ce qui explique qu'il peut y avoir des arts spéculatifs, mais non une prudence spéculative. » (Cf., sur ces arts spéculatifs, *1ª-2ªᵉ*, q. 57, art. 3, *ad 3ᵘᵐ*). On pourra avoir, même dans l'ordre des choses de la morale, une science spéculative; mais une prudence spéculative est chose qui répugne : car la prudence est, par définition, la détermination *hic et nunc* de ce qui est de soi indéterminé; et toute connaissance spéculative est la vue de ce qui est en soi déterminé, indépendamment de la raison du sujet, laquelle n'a pour office que de s'y conformer, soit en le recevant d'un autre, soit en le découvrant par son effort. Cf. ce que nous avons déjà dit, à ce sujet, dans notre tome VIII, page 70 et suivantes.

La prudence est essentiellement d'ordre pratique; elle n'a rien de la connaissance spéculative. Sa fin n'est point la vue de ce qui est, mais la détermination de ce qui sans elle demeure indéterminé, dans l'ordre de l'action pure. — Aussitôt une nouvelle question se pose : devons-nous en conclure que la prudence a de connaître le singulier ou le particulier? Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la prudence a de connaître le singulier?

Trois objections veulent prouver que « la prudence ne connaît point le singulier ». — Le premier arguë de ce que « la prudence est dans la raison, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or,

la raison a pour objet l'universel, comme il est dit au premier livre des *Physiques* (ch. v, n. 9; de S. Th., leç. 10). Donc la prudence ne connaît que l'universel ». — La seconde objection dit que « les choses particulières ou singulières sont infinies. Or, l'infini ne peut être compris par la raison. Donc la prudence, qui est une raison droite, n'a point pour objet le singulier ». — La troisième objection fait observer que « les choses particulières sont connues par les sens. Or, la prudence n'est pas dans les sens; il en est beaucoup, en effet, qui ont leurs sens extérieurs très perspicaces et qui n'ont pas de prudence. Donc la prudence ne porte point sur les choses particulières ou singulières ».

L'argument *sed contra* est le mot d' « Aristote », qui « dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. vii, n. 7; de S. Th., leç 6), que *la prudence n'a point seulement l'universel pour objet, mais qu'il lui faut aussi connaître le singulier* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 1, *ad 3um*), à la prudence appartient non seulement la considération de la raison mais encore l'application à l'acte qui est la fin de la raison pratique. Or, nul ne peut appliquer comme il convient une chose à une autre, s'il ne les connaît toutes les deux, savoir celle qu'il faut appliquer et celle à qui doit se faire l'application. D'autre part, les opérations portent sur le singulier. Il faudra donc que le prudent connaisse et les principes universels de la raison et les choses particulières où les actions se trouvent ».

L'*ad primum* répond que « la raison porte d'abord et principalement sur l'universel; mais elle peut aussi appliquer les raisons universelles aux choses particulières, ce qui fait que les conclusions des syllogismes ne sont point seulement universelles mais aussi particulières; car l'intelligence par une certaine réflexion s'étend à la matière, comme il est dit au livre III *de l'Ame* » (ch. iv, n. 7; de S. Th., leç. 8). — Cf. sur cette connaissance du singulier par la raison, les explications données dans la Première Partie, q. 81, art. 1.

L'*ad secundum* accorde qu'en effet « l'infinité des choses singulières ne peut pas être comprise par la raison humaine; et

de là vient que *nos prévoyances sont incertaines*, comme il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. IX (v. 14). Toutefois, par l'expérience, les choses singulières infinies sont ramenées à quelques-unes d'ordre fini qui arrivent le plus souvent et dont la connaissance suffit à la prudence humaine ». — Dans l'ordre pratique, nous n'avons pas besoin de la certitude absolue; il suffit de la certitude morale qui est basée sur la fréquence des choses qui arrivent parmi les hommes; et cette certitude rend très ferme le jugement ou l'acte de la prudence, toujours juste et légitime dans l'ordre de la moralité, bien que la détermination en soi puisse se trouver, absolument parlant, erronée ou fausse.

L'*ad tertium* dit qu'« au témoignage d'Aristote, dans son livre VI de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 9; de S. Th., leç. 7), la prudence ne consiste point dans le sens extérieur qui nous fait connaître les sensibles propres, mais dans le sens intérieur que la mémoire et l'expérience perfectionnent à l'effet de juger promptement des choses particulières que l'on perçoit ». Ce sens intérieur est celui que nous appelons la cogitative et qui répond, dans l'homme, à l'estimative ou à l'instinct dans les animaux. Cf. I p., q. 78, art. 4. Saint Thomas ajoute que « cependant, la prudence n'est point dans ce sens intérieur comme dans son sujet principal. Elle est principalement dans la raison; et c'est par une sorte d'application qu'elle parvient ou qu'elle s'étend à ce sens intérieur ».

Nous savons maintenant où la prudence se trouve comme en son sujet. Il nous reste à examiner ce qu'elle est; savoir: si elle est une vertu? si elle est une vertu spéciale? — D'abord, si elle est une vertu. C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la prudence est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « la prudence n'est pas une vertu ». — La première cite un mot de « saint Augustin »,

qui « dit, au livre I *du Libre arbitre* (ch. XIII), que *la prudence est la science des choses qu'il faut chercher ou éviter*. Or, la science se divise contre la vertu, comme on le voit dans les *Prédicaments* (ch. VI, n. 4). Donc la prudence n'est pas une vertu ». — La seconde objection dit qu' « il n'est point de vertu de la vertu. Or, il est *une vertu de l'art*, comme le dit Aristote au livre VI de l'*Éthique* (ch. V, n. 7; de S. Th., leç. 4). De par ailleurs, dans l'art est la prudence. Il est dit, en effet, au second livre des *Paralipomènes*, ch. II (v. 14), que Hiram savait *ciseler toute sculpture et trouver avec prudence tout ce qui est nécessaire pour un ouvrage*. Donc la prudence n'est pas une vertu ». — La troisième objection déclare qu' « aucune vertu ne peut manquer de mesure. Or, la prudence peut être sans mesure; sans quoi il serait dit vainement au livre des *Proverbes*, ch. XXIII (v. 4) : *Mets une mesure à la prudence*. Donc la prudence n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « saint Grégoire », qui, « au second livre des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI), dit que la prudence, la tempérance, la force et la justice sont quatre vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous expose à nouveau un point de doctrine fort délicat, déjà signalé dans le traité des vertus. « Comme il a été dit plus haut, quand il s'agissait des vertus en général (I^a-2^{ae}, q. 55, art. 3; q. 56, art. 1), *la vertu est ce qui rend bon le sujet en qui elle se trouve et fait que son acte est bon*. Or, le bien peut se dire d'une double manière : d'abord, matériellement, pour cela même qui est bon; secondement, d'une manière formelle, selon la raison même de bien. D'autre part, le bien, en tant que tel, est l'objet de la faculté appétitive. Il suit de là que s'il est des habitus qui causent la rectitude dans la considération de la raison sans impliquer un rapport à la rectitude de l'appétit, ces habitus auront moins de la raison de vertu, comme ordonnant au bien d'une façon matérielle, c'est-à-dire à ce qui est bien ou bon, mais non sous la raison de bien et de bonté; ces autres habitus, au contraire, auront davantage de la raison de vertu, qui porteront sur la rectitude de l'appétit, parce qu'ils regardent le bien non seulement

d'une façon matérielle, mais aussi formellement, c'est-à-dire ce qui est bien sous sa raison de bien. Or, précisément, appartient à la prudence, ainsi qu'il a été dit (art. 1, *ad* 3um; art. 3), l'application de la raison droite à l'action ; chose qui ne se fait point sans que l'appétit soit droit. Il suit de là que la prudence n'a pas seulement la raison de vertu qu'ont les autres vertus intellectuelles, mais qu'elle a aussi la raison de vertu qu'ont les vertus morales, au nombre desquelles on la range d'ailleurs ». Cf. sur cette différence dans la raison de vertu, ce qui a été dit plus haut, *1*^{a}-*2*^{ae}, q. 56, art. 3; q. 57, art. 1; art. 4.

L'*ad primum* répond que « saint Augustin prend, en cet endroit, le mot *science* dans un sens large pour toute raison droite ».

L'*ad secundum* explique admirablement le texte d'Aristote et celui des *Paralipomènes* que citait l'objection. « Si Aristote dit qu'il est une vertu pour l'art, c'est parce que l'art n'implique point la rectitude de l'appétit (cf. *1*^{a}-*2*^{ae}, q. 57, art. 4); et voilà pourquoi, à cet effet que l'homme use avec droiture de son art, il doit avoir la vertu, qui cause la rectitude de l'appétit. Quant à la prudence, elle n'intervient pas dans les choses de l'art : soit parce que l'art est ordonné à quelque fin particulière; soit parce que l'art a des moyens déterminés qui conduisent à la fin » ; la prudence, au contraire, comme il a été dit, a pour objet de déterminer ce qui est indéterminé, et regarde, non pas une fin particulière, mais la fin commune de toute la vie humaine. « Toutefois », ajoute saint Thomas pour expliquer le mot des *Paralipomènes*, « il est dit de quelqu'un qu'il agit avec prudence dans les choses de l'art, en raison d'une certaine similitude. Il est, en effet, des arts, où, à cause de l'incertitude ou de l'indétermination des moyens par lesquels on atteint la fin, le conseil est nécessaire, comme dans l'art de la médecine et dans celui de la navigation, ainsi qu'il est dit au livre III de l'*Éthique* » (ch. III, n. 8; de S. Th., leçon 7).

L'*ad tertium* dit que « ce mot du sage ne doit pas s'entendre comme si la prudence elle-même devait recevoir une mesure; mais parce que selon la prudence on doit fixer la mesure à toutes les autres choses ». — On pourrait dire aussi qu'il ne

s'agit point, dans ce texte, de la prudence au sens pur et simple, mais d'une certaine prudence, qui regarde la gestion des biens temporels et des richesses.

La prudence entendue en son sens pur et simple et selon qu'elle vise la bonne gestion de tout l'agir humain, est une vertu au sens parfait de ce mot; car elle implique la rectitude de l'appétit, c'est-à-dire un rapport au bien sous sa raison de bien. — Mais est-elle une vertu spéciale? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la prudence est une vertu spéciale?

Trois objections veulent prouver que « la prudence n'est pas une vertu spéciale ». — La première dit qu' « aucune vertu spéciale n'est mise dans la définition générale de la vertu. Or, la prudence est mise dans la définition générale de la vertu. La vertu, en effet, est définie, au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7), *un habitus électif existant au milieu des choses que la raison détermine par rapport à nous, selon que le sage le déterminera.* D'autre part, la droite raison s'entend selon la prudence, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 4; de S. Th., leç. 11). Donc la prudence n'est pas une vertu spéciale ». — La seconde objection rappelle qu' « Aristote dit, au livre VI de l'*Éthique* (n. 7), que *la vertu morale fait bien réaliser la fin; et la prudence, les choses ordonnées à la fin.* Or, en toute vertu, il est des choses à réaliser en vue de la fin. Donc la prudence se retrouve en toute vertu. Et, par suite, elle n'est pas une vertu spéciale ». — La troisième objection déclare que « toute vertu spéciale a un objet spécial. Or, la prudence n'a pas d'objet spécial; elle est, en effet, la raison droite des choses de l'action, comme il est dit au livre VI

de l'*Éthique* (ch. v, n. 4; de S. Th., leç. 4); et les choses de l'action sont tous les actes des vertus. Donc la prudence n'est pas une vertu spéciale ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer qu' « elle rentre dans la division et dans le nombre des vertus; car il est dit, au live de *la Sagesse*, ch. VIII (v. 7) : *Elle* (la Sagesse) *enseigne la sobriété et la prudence, la justice et la force* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « les actes et les habitus tirent leur espèce des objets, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (I p., q. 77, art. 3; *1ª-2ªᵉ*, q. 1, art. 3; q. 18, art. 2; q, 54, art. 2). Il est donc nécessaire que l'habitus auquel répond un objet spécial, distinct des autres, soit lui-même un habitus spécial; et s'il est bon, il sera une vertu spéciale. D'autre part, l'objet est dit spécial, non en raison de sa considération matérielle, mais plutôt selon sa raison formelle, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 54, art. 2, *ad 1ᵘᵐ*); car une seule et même chose », matériellement considérée, « tombe sous l'acte de divers habitus, et même de diverses puissances, selon ses raisons diverses » : c'est ainsi qu'une même pomme tombera sous l'acte de la vue en tant que colorée et sous l'acte du goût en tant que savoureuse. Il est d'ailleurs certain qu' « une plus grande diversité d'objet sera requise pour diversifier la puissance que pour diversifier l'habitus, plusieurs habitus pouvant coexister dans une même puissance, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 54, art. 1). Par conséquent, la diversité de raison de l'objet qui diversifie la puissance diversifiera à plus forte raison l'habitus. — Nous dirons donc, au sujet de la prudence, que, se trouvant dans la raison, ainsi qu'il a été dit (art. 1, 2), elle se diversifie des autres vertus intellectuelles », non selon une diversité formelle d'objet qui diversifie les puissances, mais « selon la diversité matérielle des objets », qui rentrent tous sous une même raison formelle générale spécifiant la puissance. Toutes ces vertus, en effet, ont pour objet le vrai, qui est l'objet propre de la raison. Mais « la sagesse, la science et l'intelligence ont pour objet le vrai nécessaire; l'art, au contraire, et la prudence, le vrai contingent; seulement, l'art le considère dans

les choses qui se font et qui consistent en une matière extérieure, comme la maison, le couteau, et autres choses de ce genre; tandis que la prudence le considère dans les choses de l'action et qui appartiennent au sujet même qui agit, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 57, art. 4). Pour ce qui est des vertus morales, la prudence s'en distingue selon la raison formelle qui distingue les puissances ; savoir l'objet propre de l'intelligence où se trouve la prudence : et l'objet propre de l'appétit, où se trouve la vertu morale »; bien que, nous l'avons vu, la prudence vise un certain rapport à la raison de bien, objet de l'appétit, en tant qu'elle est ordonnée à faire que l'action de l'homme soit droite, par où, d'ailleurs, la prudence se rattache en quelque sorte aux vertus morales. — « Il est donc manifeste, conclut saint Thomas, que la prudence est une vertu spéciale, distincte de toutes les autres vertus ».

L'*ad primum* fait observer que « cette définition » marquée par Aristote, « n'est point donnée de la vertu en général, mais de la vertu morale ; et, dans la définition de cette vertu, il était à propos que fût mise la vertu intellectuelle qui communique avec elle dans la même matière, savoir la prudence », laquelle, en effet, seule parmi les vertus intellectuelles, dit un rapport essentiel à la raison de bien, objet propre des vertus qui sont dans l'appétit ; « car, de même que le sujet de la vertu morale est quelque chose qui participe la raison, de même la vertu morale a raison de vertu en tant qu'elle participe la vertu intellectuelle », c'est-à-dire en tant que son acte est réglé par la raison, ce qui est le propre de la prudence.

L'*ad secundum* répond que « cette raison prouve que la prudence aide toutes les vertus et agit en toutes. Mais elle ne suffit pas à montrer que la prudence n'est pas une vertu spéciale. C'est qu'en effet rien n'empêche qu'en un même genre se trouve une espèce qui a son action en quelque manière dans toutes les espèces du même genre; comme le soleil influe en quelque sorte dans tous les corps ».

L'*ad tertium* dit que « les choses de l'action constituent la matière de la prudence, selon qu'elles sont objet de la raison, c'est-à-dire sous la raison de vrai. Elles sont, au contraire, ma-

tière des vertus morales, selon qu'elles sont objet de l'appétit, c'est-à-dire sous la raison de bien ». Nous avons vu comment la raison de vrai dans la prudence implique essentiellement un rapport à la raison de bien, à cause de l'ensemble de l'agir humain commandé par cette raison-là ; ce qui fait que la prudence se distingue des autres vertus intellectuelles et se rapproche elle-même de l'ordre des vertus morales.

La prudence est une vertu, au sens parfait du mot; car elle implique la rectitude morale du sujet en qui elle se trouve; et elle est une vertu spéciale; car son objet est distinct de celui des autres vertus. — Mais quel est bien son rôle, à l'endroit des vertus morales. A-t-elle pour objet de leur assigner leur fin? ou, simplement, de leur frayer la voie à l'effet de l'atteindre? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si la prudence marque leur fin aux vertus morales?

Cet article et l'article suivant devront être lus avec un soin extrême. La doctrine en est délicate et d'une importance souveraine pour l'intelligence du vrai rôle de la prudence dans l'économie de l'acte moral vertueux.

Trois objections veulent prouver que « la prudence marque leur fin aux vertus morales ». — La première dit que « la prudence étant dans la raison et la vertu morale dans la faculté appétitive, il semble que la prudence doit être à la vertu morale ce que la raison est à l'appétit. Or, la raison marque sa fin à la faculté appétitive. Donc la prudence marque leur fin aux vertus morales ». — La seconde objection fait observer que « l'homme s'élève au-dessus des êtres irrationnels par sa raison; mais quant au reste, il communique avec eux. Les autres parties de l'homme seront donc à la raison ce que l'homme est aux créatures irraisonnables. Or, l'homme est la

fin des créatures irraisonnables, comme il est dit au premier livre des *Politiques* (ch. III, n. 7; de S. Th., leç. 6). Donc toutes les autres parties dans l'homme sont ordonnées à la raison comme à leur fin. D'autre part, la prudence est la raison droite des choses de l'action, ainsi qu'il a été dit (art. 2; art. 3). Il s'ensuit que toutes les choses de l'action sont ordonnées à la prudence comme à leur fin. C'est donc bien elle qui marque leur fin à toutes les vertus morales ». — La troisième objection déclare que « le propre de la vertu, ou de l'art, ou de la puissance qui a pour objet la fin est de commander aux vertus ou aux arts qui ont pour objet les choses ordonnées à la fin. Or, la prudence dispose des autres vertus morales et leur commande. Donc elle leur marque leur fin ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. XII, n. 6; de S. Th., leç. 10), que *la vertu morale rend droite l'intention de la fin ; quant à la prudence, elle rectifie ce qui va à cette intention.* Donc il n'appartient pas à la prudence de marquer leur fin aux vertus morales, mais seulement de disposer ce qui qui conduit à cette fin ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la fin des vertus morales est le » vrai « bien humain. Or, le » vrai « bien de l'âme humaine consiste à être selon la raison, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. 22). Il s'ensuit que les fins des vertus morales doivent préexister dans la raison. D'autre part, de même que dans la raison spéculative se trouvent certaines choses qui sont naturellement connues, formant l'objet de » l'habitus intellectuel qui s'appelle « l'intelligence, et d'autres choses qui sont connues à l'aide des premières, savoir les conclusions, sur lesquelles porte la science ; de même, dans la raison pratique, préexistent certaines choses à titre de principes naturellement connus, lesquelles choses sont les fins des vertus morales, parce que la fin est dans l'ordre de l'action ce que le principe est dans l'ordre de la spéculation, comme il a été vu plus haut (q. 23, art. 7, *ad 2um*; *1a-2ae*, q. 57, art. 4), et d'autres choses qui sont dans la raison pratique par mode de conclusions, lesquelles sont tout ce qui est ordonné à la fin, à quoi nous parvenons

en partant des fins elles-mêmes. Ce sont ces choses-là qui forment l'objet de la prudence; laquelle applique les principes universels aux conclusions particulières dans l'ordre de l'action. Il s'ensuit qu'il n'appartient pas à la prudence de marquer leur fin aux vertus morales, mais seulement de disposer les choses qui sont ordonnées à la fin ».

L'*ad primum* précise d'un mot un des points essentiels touchés au corps de l'article. « Ce qui marque aux vertus morales leur fin, c'est la raison naturelle, appelée syndérèse, comme il il a été vu dans la Première Partie » (q. 79, art. 12) : c'est l'habitus des premiers principes d'ordre moral; « mais non la prudence, pour la raison déjà dite » (au corps de l'article) : car la prudence n'est pas l'habitus des principes, dans l'ordre moral; elle est, au contraire, l'habitus des conclusions.

« Et, par là, remarque saint Thomas, *la seconde objection* se trouve résolue. »

L'*ad tertium* complète encore toute cette admirable doctrine. « La fin n'appartient pas aux vertus morales, comme si elles-mêmes établissaient cette fin ; mais parce qu'elles tendent à la fin marquée par la raison naturelle » : elles sont une inclination de l'appétit dans le sens de l'obtention de cette fin. « En quoi, d'ailleurs, elles sont aidées par la prudence, qui leur prépare la voie, disposant les choses qui conduisent à la fin. Et il suit de là que la prudence est plus noble que les vertus morales et qu'elle les meut »; comme ce qui est de la raison est plus noble que ce qui est de l'appétit, ayant par rapport à lui la raison du principe qui meut en spécifiant. « D'autre part, la syndérèse meut la prudence, comme l'intelligence des principes meut la science. » D'où il suit que dans l'ordre de noblesse ou de dignité on aura d'abord la syndérèse, puis la prudence, et enfin les vertus morales.

La prudence n'a point pour objet de marquer aux vertus morales leur fin ; ceci est le propre de la syndérèse; quant à la prudence, elle intervient pour déterminer le mode d'agir qui permettra d'atteindre cette fin. — Mais qu'est-ce à dire? Devons-nous en conclure qu'il appartient à la prudence de trouver le

milieu de la vertu, ou ce qui, de fait, rend l'acte vertueux dans l'ordre des vertus morales ? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit, complément indispensable de l'article que nous venons de voir.

Article VII.

S'il appartient à la prudence de trouver le milieu dans les vertus morales ?

Sur « ce milieu » dont il est question ici, cf., dans la *1ª-2ªᵉ*, la question 64, art. 1 et 2.

Trois objections veulent prouver qu' « il n'appartient pas à la prudence de trouver le milieu dans les vertus morales ». — La première dit qu' « atteindre le milieu est la fin des vertus morales. Or, la prudence ne marque pas aux vertus morales leur fin, ainsi qu'il a été montré (art. préc.). Donc elle ne trouve pas pour elles le milieu ». — La seconde objection fait remarquer que « ce qui est par soi ne semble pas avoir de cause, mais lui-même, semble-t-il, est à soi sa cause ; car tout être est dit exister par sa cause. Or, se trouver au milieu convient à la vertu morale par soi, comme faisant partie de sa définition, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. 1, obj. 1). Ce n'est donc point la prudence qui cause le milieu dans les vertus morales ». — La troisième objection déclare que « la prudence procède par mode de raison. Or, la vertu morale tend au milieu par mode de nature ; car, ainsi que le dit Cicéron, au livre II de sa *Rhétorique* (ch. LIII), *la vertu est un habitus par mode de nature qui convient à la raison.* Donc la prudence ne marque pas aux vertus morales leur milieu ».

L'argument *sed contra* rappelle simplement que « dans la définition, assignée plus haut (art. 5, obj. 1), de la vertu morale, il est dit qu'*elle consiste dans le milieu, déterminé par la raison, selon que le sage le déterminera* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous va marquer, de façon très précise, la différence du point de doctrine étudié ici d'avec

celui de l'article précédent. « Cela même, explique-t-il, qui est d'être conforme à la droite raison est la fin propre de toute vertu morale : c'est ainsi que la tempérance tend à cette fin, que l'homme ne s'écarte pas de la raison pour suivre la concupiscence; et pareillement, la force tend à cette fin, que l'homme ne laisse point le jugement droit de la raison sous le coup de la crainte ou emporté par son audace. Cette fin est fixée à l'homme par la raison naturelle; car la raison naturelle dicte ceci à tout homme, qu'il agisse selon la raison (cf. ce que nous avons dit là-dessus dans le traité de la loi naturelle, *1a-2ae*, q. 94). Mais comment et par quelles conditions l'homme en agissant atteindra le milieu de la raison, ceci appartient à la disposition » ou à la détermination « de la prudence. Car, bien qu'atteindre le milieu soit la fin de la vertu morale, cependant c'est par la juste disposition des choses ordonnées à la fin que ce milieu se rencontre ».

« Et par là, dit saint Thomas, *la première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* dit que « comme l'agent naturel fait que la forme soit dans la matière, sans faire cependant que conviennent à la forme les choses qui sont en elle par soi, de même aussi la prudence constitue » ou établit « le milieu dans les opérations », objet de la justice, « et dans les passions », objet de la force et de la tempérance, « sans faire cependant que chercher le milieu convienne à la vertu » : ceci, en effet, convient de soi à la vertu morale.

L'*ad tertium* explique que « la vertu morale par mode de nature entend parvenir au milieu » de la raison. « Mais parce que le milieu ne se trouve point de la même manière en toutes choses, à cause de cela l'inclination de la nature, qui agit toujours de la même manière, ne suffit point à ce que le milieu soit atteint; il y faut la raison de la prudence ».

Nous pouvons maintenant, unissant la doctrine des deux articles que nous venons de lire, saisir, dans sa vérité précise, le rôle de la prudence par rapport à la réalisation de tout acte vertueux. Cette réalisation de l'acte vertueux implique essen-

tiellement quatre choses : premièrement un acte de la syndérèse qui marque la fin ou qui dicte que le bien de la raison doit être suivi dans la matière des opérations et des passions ; secondement, l'habitus de la vertu morale inclinant l'appétit à l'effet de suivre ce bien de la raison dans la matière des opérations et des passions ; troisièmement, l'acte de la prudence qui détermine en quoi consiste le bien de la raison ou le mode vertueux dans ce cas précis de telle opération ou de telle passion ; quatrièmement, l'acte de la vertu morale réalisant en effet ce mode de la vertu tel que la prudence l'aura déterminé. — Nous venons de déterminer le rôle de la prudence et de marquer la place de son acte dans la réalisation de l'acte vertueux. Mais, parce que l'acte de la prudence est lui-même complexe, ou que du moins il en présuppose d'autres, dans l'ordre même de la raison pratique (cf. *1ª-2ªe*, q. 57, art. 6), il y a lieu de nous demander quel est de ces actes celui qui est pour elle l'acte principal ou qui lui appartient en propre. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VIII.

Si l'acte de commander est l'acte principal de la prudence ?

Trois objections veulent prouver que « l'acte de commander n'est point l'acte principal de la prudence ». — La première arguë de ce que « l'acte de commander porte sur le bien à réaliser. Or, saint Augustin, au livre XIV de *la Trinité* (ch. IX), marque comme acte de la prudence le fait de *se garder des embûches*. Donc l'acte de commander n'est point l'acte principal de la prudence ». — La seconde objection en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. V, n. 1 ; ch. VII, n. 6 ; ch. IX, n. 7 ; de S. Th., leç. 4, 6, 8), qu'*il semble appartenir au prudent d'être bon conseiller*. Or, l'acte de conseiller semble être un acte distinct de celui de commander, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 57 ; art. 6). Donc l'acte principal de la prudence n'est point l'acte de commander ». — L

troisième objection fait observer que « l'acte du précepte ou du commandement semble appartenir à la volonté dont l'objet propre est la fin et qui meut toutes les autres puissances de l'âme. Or, la prudence n'est point dans la volonté, mais dans la raison. Donc l'acte de la prudence n'est point l'acte de commander ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. x, n. 2 ; de S. Th., leç. 9), que *la prudence a pour nature de commander* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la prudence est la raison droite des choses de l'action, comme il a été dit plus haut (art. 2). Il faudra donc que cet acte soit l'acte principal de la prudence, qui sera l'acte principal de la raison dans les choses de l'action. Or, dans cet ordre-là, nous trouvons trois actes. Le premier est l'acte du conseil ; lequel appartient à l'invention, car le conseil est une recherche, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 14, art. 1). Le second acte est le jugement portant sur les choses trouvées par le conseil ; et là s'arrête la raison spéculative. Mais la raison pratique, qui est ordonnée à l'action, va plus loin ; et son troisième acte est le commandement : lequel consiste dans l'application des choses trouvées et jugées à l'effet d'agir. Et parce que cet acte est le plus près de la fin de la raison pratique, il s'ensuit qu'il est son acte principal. Il sera donc l'acte principal de la prudence. Nous en trouvons le signe en ceci, que la perfection de l'art consiste dans le fait de juger, non dans le fait de commander. Et voilà pourquoi l'artiste qui pèche dans les choses de son art, voulant le faire, est tenu pour meilleur, comme ayant un jugement droit, comparé à celui qui pèche sans le vouloir, en quoi semble se manifester un défaut de jugement ou de science » dans les choses de son art. « Dans les choses de la prudence, c'est le contraire, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. v, n. 7 ; de S. Th., leç. 4). Celui-là, en effet, est tenu pour plus imprudent, qui pèche le voulant, comme étant en défaut dans l'acte principal, celui de commander ; il le serait moins s'il péchait sans le vouloir » (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 57, art. 4).

L'*ad primum* dit que « l'acte de commander s'étend au bien

à faire et au mal à éviter. — Au surplus » et pour ce qui est du texte cité dans l'objection, « saint Augustin n'attribue pas à la prudence le fait de se garder des embûches comme si c'était son acte principal ; mais parce que cet acte de la prudence ne demeure pas dans la Patrie ».

L'*ad secundum* fait observer que « la bonté du conseil est requise pour que les choses qui sont trouvées comme il faut soient appliquées à l'action. Et voilà pourquoi l'acte de commander appartient à la prudence qui fait le bon conseil » ; nous savons, du reste, et nous verrons de nouveau plus loin, que la prudence fait le bon conseil par une vertu subordonnée, l'eubulie, tandis qu'elle est elle-même ordonnée à l'acte de commander. (Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 57, art. 6.)

L'*ad tertium* déclare que « l'acte de mouvoir d'une façon absolue appartient à la volonté. Mais le commandement implique une motion jointe à une certaine ordination ; et, à cause de cela, il appartient à la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut » (*1ª-2ªᵉ*, q. 17, art. 1).

Des trois actes de l'intelligence qui peuvent être ordonnés à l'action, savoir le conseil, le jugement, et le précepte ou le commandement, c'est ce dernier qui est le plus spécifiquement acte de la raison pratique ; aussi bien est-il par excellence et comme lui appartenant tout à fait en propre, l'acte de la prudence. — Faut-il dire qu'à la prudence appartient aussi ce que nous pourrions appeler la promptitude, la rapidité, le fait d'être expéditif dans les choses de l'action ? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant, où saint Thomas nous exposera un point de doctrine qui complétera excellemment la notion déjà si lumineuse de la vertu qui nous occupe.

Article IX.

Si la sollicitude appartient à la prudence ?

Le mot « sollicitude », que nous gardons ici parce qu'il traduit littéralement le mot latin de saint Thomas, doit se prendre

dans le sens que nous expliquions tout à l'heure, comme la lecture même de l'article va nous en convaincre.

Trois objections veulent prouver que « la sollicitude n'appartient pas à la prudence ». — La première est que « la sollicitude implique » le contraire du repos ou « une certaine inquiétude; saint Isidore, en effet, dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre S), que *celui-là qui est en sollicitude est inquiet.* Or, » le contraire du repos ou le mouvement ou « la motion appartient surtout à la faculté appétitive. C'est donc à elle qu'appartiendra la sollicitude. Et parce que la prudence n'est pas dans la faculté appétitive mais se trouve dans la raison, ainsi qu'il a été vu plus haut (art. 1), il s'ensuit que la sollicitude n'appartient pas à la prudence ». — La seconde objection dit qu' « à la sollicitude semble s'opposer la certitude de la vérité ; aussi bien lisons-nous, au premier livre des *Rois*, ch. IX (v. 20), que Samuel dit à Saül : *Au sujet des ânesses que tu as perdues il y a trois jours, sois sans sollicitude ; car elles ont été trouvées.* Or, la certitude de la vérité appartient à la prudence, celle-ci étant une vertu intellectuelle. Il s'ensuit que la sollicitude s'oppose à la prudence plutôt qu'elle ne lui appartient ». — La troisième objection cite un beau texte d' « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 27 ; de S. Th., leç. 10), qu'il appartient au magnanime d'être calme et au repos. Or, au calme s'oppose la sollicitude. Puis donc que la prudence ne s'oppose point à la magnanimité, car le bien n'est point contraire au bien, ainsi qu'il est dit dans les *Prédicaments* (ch. VIII, n. 22), il semble que la sollicitude n'appartient pas à la prudence.

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans la première épître de saint Pierre, ch. IV (v. 7) : *Soyez prudents et veillez dans la prière.* Or, la vigilance est la même chose que la sollicitude. Donc la sollicitude appartient à la prudence ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « suivant le mot de saint Isidore, au livre des *Étymologies* (endroit précité), *on dit de quelqu'un qu'il est en sollicitude comme pour marquer qu'il est en éveil et agit vite*, selon que, mû par une certaine vivacité d'âme, il est prompt et expéditif dans l'accomplisse-

ment ou la réalisation de ce qui doit être fait. Or, ceci appartient à la prudence, dont l'acte principal est de commander, au sujet de ce qui doit être fait, d'après ce qui a été discuté et jugé. Aussi bien Aristote dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. IX, n. 2; de S. Th., leç. 8), qu'*il faut accomplir rapidement les choses mûries par le conseil et les mûrir dans le conseil lentement*. Il suit de là que la sollicitude », au sens qui vient d'être précisé, « appartient en propre à la prudence. Et voilà pourquoi saint Augustin dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XXIV), qu'*à la prudence appartiennent les nuits sans sommeil et la vigilance toujours attentive de peur qu'une mauvaise persuasion se glissant peu à peu ne vienne à nous tromper* ». Ce dernier texte de saint Augustin implique le second sens attaché au mot sollicitude, celui de vigilance, plutôt que celui de promptitude ou de rapidité; les deux cependant peuvent s'y rattacher.

L'*ad primum* accorde que « le mouvement appartient à la faculté appétitive; mais selon la direction et le précepte de la raison : et c'est en cela que consiste la raison de sollicitude » : elle implique *une raison en éveil dont le commandement ne laisse point l'action traîner ou languir*.

L'*ad secundum* fait observer qu' « au témoignage d'Aristote, dans le premier livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 1, 4; de S. Th., leç. 3), *la certitude ne doit pas être cherchée de la même manière en toutes choses, mais, en chaque matière, selon que cette matière le comporte*. Or, parce que la matière de la prudence est formée des choses contingentes dans lesquelles se trouvent les actions humaines, la certitude de la prudence ne peut pas être telle qu'elle enlève totalement la sollicitude », c'est-à-dire la préoccupation ou le soin de ne pas compromettre ce qui doit être fait en le laissant traîner ou languir.

L'*ad tertium* répond que « le magnanime est dit homme de calme et de repos, non pas qu'il ne se mette en sollicitude par rapport à aucune chose; mais parce qu'il ne se met pas inutilement en sollicitude sur une foule de choses, sachant se confier au sujet des choses sur lesquelles il peut en effet avoir pleine confiance, et pour lesquelles il ne se met pas inutilement en sollicitude. C'est, en effet, l'excès de crainte et de

défiance qui cause l'excès de sollicitude; car la crainte meut à chercher conseil, comme il a été dit plus haut, quand il s'agissait de la passion de la crainte » (*1ª-2ªe*, q. 44, art. 2).

Une sollicitude modérée, qui consiste dans une sorte de zèle attentif, veillant à rendre prompt et efficace le commandement de l'action dû à la prudence, est inséparable de l'acte de cette vertu : elle le couronne et en assure l'effet. — Nous devons maintenant nous demander jusqu'où s'étend l'acte de la vertu de prudence; savoir : s'il ne porte que sur les actes du sujet qui agit; ou s'il comprend aussi les actions des autres : et, dans ce dernier cas, à supposer qu'en effet il s'impose, devons-nous dire que la prudence qui s'y réfère est une prudence spécifiquement distincte de la première. — Voyons d'abord le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si la prudence s'étend au gouvernement de la multitude?

Trois objections veulent prouver que « la prudence ne s'étend pas au gouvernement de la multitude; mais seulement au gouvernement de soi-même ». — La première en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. 1, n. 13; de S. Th., leç. 2), que la vertu ordonnée au bien commun est la justice. Or, la prudence diffère de la justice. Donc la prudence ne regarde pas le bien commun ». — La seconde objection, très intéressante, dit que « celui-là paraît être prudent, qui s'occupe de son propre bien et le réalise. Or, il arrive souvent que ceux qui s'occupent du bien public négligent leur bien propre. Donc ils n'ont pas la vertu de prudence ». — La troisième objection fait observer que « la prudence se divise contre la tempérance et la force. Or, la tempérance et la force semblent n'avoir rapport qu'au bien propre du sujet. Donc il doit en être de même de la prudence ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « Notre-Seigneur »,

qui « dit, en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 45) : *Quel est, pensez-vous, le serviteur fidèle et prudent que le maître a préposé au gouvernement de sa maison?* »

Au corps de l'article, saint Thomas répond, qu' « au témoignage d'Aristote, dans le sixième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 4; de S. Th., leç. 7), quelques-uns ont dit que la prudence ne s'étend pas au bien commun, mais seulement au bien propre. Et cela, parce qu'ils estimaient que l'homme n'a à chercher que son bien propre. — Ce sentiment, déclare saint Thomas, répugne à la charité; laquelle *ne cherche point son bien propre*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 5). Aussi bien l'Apôtre dit de lui-même, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 33) : *Ne cherchant point ce qui m'est utile à moi, mais ce qui l'est à beaucoup, afin qu'ils soient sauvés.* — Il répugne aussi, ajoute le saint Docteur, à la raison droite, laquelle porte ce jugement, que le bien commun est chose meilleure que le bien d'un seul. Puis donc qu'il appartient à la prudence de rendre droit le conseil, le jugement et le précepte au sujet des choses qui conduisent à la fin, il est manifeste qu'elle ne regarde pas seulement le bien d'un seul homme, mais aussi le bien commun de la multitude ».

L'*ad primum* déclare qu' « Aristote parle, dans ce livre, de la vertu morale. Or, de même que toute vertu morale qui se réfère au bien commun est appelée du nom de justice légale (cf. *1ª-2ªe*, q. 96, art. 3), de même la prudence qui se rapporte au bien commun est appelée *politique;* en telle sorte que la politique sera à la justice légale ce que la prudence ordinaire est à la vertu morale. » — Retenons, en passant, la notion de la politique, que vient de nous marquer ici saint Thomas, et que nous aurons à expliquer bientôt (q. 50). Considérée du côté du sujet qui agit, la politique entendue au sens parfait de ce mot, est la plus excellente des vertus dans l'ordre moral. C'est elle, en effet, qui dirige toutes les vertus dans la poursuite du bien par excellence, dans l'ordre du bien de l'homme, qui est le bien de la société, surtout s'il s'agit de la plus haute des sociétés qui est celle de l'Église : dans ce cas, en effet, elle implique le jeu de toutes les vertus, sans en excepter la vertu

de religion, et même les vertus théologales, dont elle doit diriger au moins les manifestations extérieures, en vue de leur plus grand rendement comme perfection de l'être humain dans sa collectivité même surnaturelle, ce qui nous donne précisément le Royaume des cieux dont parle l'Évangile. Oui, la politique, ainsi comprise, est la vertu qui travaille directement au bien du Royaume des cieux.

L'*ad secundum* fait observer, excellemment, que « celui qui cherche le bien commun de la multitude, cherche aussi, par voie de conséquence, son bien propre; et cela, pour deux raisons. — D'abord, parce que le bien propre ne peut pas être sans le bien commun ou de la famille, ou de la cité, ou du royaume », et, dans un sens plus élevé, de l'Église. « Aussi bien Maxime Valère dit (dans ses *Faits et mots mémorables*, liv. IV, ch. VI), des anciens romains, qu'*ils aimaient mieux être pauvres dans un Empire riche, que riches dans un Empire pauvre.* — Secondement, parce que l'homme étant une partie de la maison ou de la cité, il ne peut déterminer ce qui est son bien à lui qu'en ayant une estimation juste et prudente du bien de la multitude; et, en effet, le bon état de la partie se prend dans son rapport avec le tout; ce qui a fait dire à saint Augustin, dans son livre des *Confessions* (liv. III, ch. VIII) que *toute partie est laide ou difforme, qui ne s'harmonise pas avec son tout* ». — Où trouver plus magnifique doctrine pour guérir le mal si funeste de l'anarchie et de l'individualisme révolutionnaire?

L'*ad tertium* rappelle que « même la tempérance et la force peuvent se référer au bien commun; d'où il suit qu'au sujet de leurs actes sont donnés des préceptes dans la loi, comme il est dit au livre V de l'*Éthique* » (ch. I, n. 14; de S. Th., leç. 2). Cf. 1^a-2^{ae}, q. 96, art. 3. « Toutefois, il est vrai que c'est surtout la prudence et la justice », qui se réfèrent au bien commun, « parce qu'elles appartiennent à la partie rationnelle de l'âme, laquelle porte directement sur le général, comme la partie sensible porte sur le particulier ou le singulier ».

La prudence ne serait que l'ombre d'elle-même si elle ne visait qu'à la réalisation du bien de l'individu; elle s'étend

aussi au bien commun : et c'est même en cela que consiste la partie la plus noble et la plus excellente de cette vertu. — Mais comment devons-nous concevoir ces deux aspects de la vertu de prudence : vont-ils jusqu'à constituer deux espèces distinctes dans l'ordre de cette vertu? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article XI.

Si la prudence qui porte sur le bien propre est d'une même espèce que celle qui s'étend au bien commun?

Trois objections veulent prouver que « la prudence qui porte sur le bien propre est d'une même espèce avec celle qui s'étend au bien commun ». — La première en appelle à « Aristote », qui « dit » expressément, « au livre VI de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 1; de S. Th., leç. 7), que la *politique et la prudence sont le même habitus avec un être distinct* ». — La seconde objection arguë d'un autre mot d' « Aristote », qui dit, au livre III des *Politiques* (ch. II, n. 5; de S. Th., leç. 3), que *c'est une même vertu qui est celle de l'homme bon et du prince bon*. Or, la politique est surtout dans le prince, en qui elle est sous sa raison d'art qui commande. Puis donc que la prudence est la vertu de l'homme bon, il semble que la prudence et la politique sont un même habitus ». — La troisième objection déclare que « les choses qui sont ordonnées entre elles ne diversifient point l'espèce ou la substance de l'habitus. Or, le bien propre, qui appartient à la prudence pure et simple, est ordonné au bien commun, qui appartient à la politique. Donc la prudence et la politique ne diffèrent ni spécifiquement ni quant à la substance de l'habitus » : elles appartiennent toutes deux au même habitus de vertu.

L'argument *sed contra* fait observer que dans l'ordre des sciences morales, « constituent des sciences diverses : et la *politique*, qui est ordonnée au bien commun de la cité; et l'*économique*, qui a pour objet les choses qui regardent le bien com-

mun de la maison ou de la famille; et la *monastique* » ou l'*éthique*, « qui porte sur les choses ayant trait au bien d'une seule personne. Donc, et pour la même raison, on aura diverses espèces de prudences selon cette même diversité de la matière » morale.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 5; *1ª-2ªe*, q. 54, art. 2, *ad 1um*), les espèces des habitus se diversifient selon la diversité de l'objet qui se considère d'après la raison formelle de cet objet. Or, la raison formelle de toutes les choses qui sont ordonnées à la fin se prend du côté de la fin, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 1; q. 102, art. 1). Il suit de là que selon le rapport à diverses fins, il faudra que les espèces des habitus se diversifient. Et précisément, le bien propre de l'individu, le bien de la famille et le bien de la cité ou du royaume constituent des fins diverses. Il sera donc nécessaire qu'on ait des espèces différentes de prudences en raison de ces différentes fins : en telle sorte qu'il y aura une prudence, la prudence pure et simple, qui sera ordonnée au bien propre » de l'individu; « une autre, la prudence économique » ou de la maison, « qui sera ordonnée au bien commun de la maison ou de la famille; enfin, une troisième, la prudence politique, qui sera ordonnée au bien commun de la cité ou du royaume ».

L'*ad primum* explique qu' « Aristote n'entend pas dire que la politique soit identique, dans la substance de l'habitus, à chaque sorte de prudence, mais à la prudenee qui est ordonnée au bien commun. Celle-ci, en effet, est appelée prudence, selon la raison commune de prudence, en tant qu'elle est une certaine raison droite dans l'ordre de l'action; et elle est appelée politique, en raison de l'ordre au bien commun ».

L'*ad secundum* répond que « comme le dit Aristote, au même endroit (n. 10), *il appartient à l'homme bon* » ou pleinement vertueux, « *de pouvoir bien commander et bien obéir*. Et voilà pourquoi dans la vertu de l'homme bon est incluse aussi la vertu du prince. Mais la vertu du prince et du sujet diffèrent spécifiquement comme aussi la vertu de l'homme et de la femme » dans l'ordre de la société conjugale, « comme il est dit au

même endroit ». Cf. ce que nous avions déjà vu, à ce sujet, dans la *1ª-2ªᵉ*, q. 92, art. 1, *ad 3ᵘᵐ*.

L'*ad tertium* fait observer que « les diverses fins dont l'une est ordonnée à l'autre diversifient elles aussi l'espèce de l'habitus, et c'est ainsi que la science de la cavalerie et celle de l'armée et celle du peuple de la cité diffèrent spécifiquement, bien que la fin de l'une soit ordonnée à la fin de l'autre. Et pareillement, quoique le bien de l'individu soit ordonné au bien de la multitude, cela n'empêche point qu'une telle diversité cause la diversité spécifique des habitus. Il suit seulement de là que l'habitus qui est ordonné à la fin dernière l'emporte sur les autres habitus et leur commande ».

S'il est, dans la prudence, une raison commune ou générique, qui est d'organiser ou de diriger les choses de l'action, cette raison se divise en espèces distinctes, selon qu'il s'agit des choses de l'action pour le simple bien de l'individu, ou pour le bien de la famille, ou pour le bien de la cité. — Nous devons nous demander maintenant où se trouve, parmi les hommes, la vertu de prudence : d'abord, si elle se trouve en tous les membres d'une même société, ou seulement dans les chefs de cette société. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article XII.

Si la prudence est dans les sujets ou seulement dans les princes?

Trois objections veulent prouver que « la prudence n'est pas dans les sujets mais seulement dans les princes ». — La première est un texte d'« Aristote », qui « dit, au livre III des *Politiques* (ch. II, n. 11 ; de S. Th., leç. 3), que *la prudence seule est la vertu propre du prince ; mais les autres vertus sont communes aux princes et aux sujets. Les sujets n'ont pas la vertu de prudence, mais la vérité de l'opinion* ». — La seconde objection est formée de deux autres textes d'Aristote. « Au livre I des *Poli-*

tiques (ch. v, n. 6; de S. Th., leç. 10), il est dit que l'*esclave n'a absolument rien du conseil.* Or, *la prudence fait l'homme de bon conseil,* comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. v, n. 1; ch. VII, n. 6; ch. IX, n. 7; de S. Th., leç. 4, 6, 8). Donc la prudence ne convient pas aux serviteurs ou aux sujets ». — La troisième objection rappelle que « la prudence a de commander, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 8). Or, commander ne convient pas aux serviteurs ou aux sujets, mais seulement aux princes. Donc la prudence n'est point dans les sujets, mais seulement dans les princes ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Aristote », qui « dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 2; de S. Th., leç. 7), que pour la prudence politique on a deux espèces : l'une, *qui a de faire les lois*, et qui appartient aux princes; l'autre, *qui garde le nom commun de politique* et qui *porte sur le particulier*. Or, l'accomplissement du détail de l'action appartient aussi aux sujets. Donc la prudence n'est point seulement pour les princes; elle est aussi pour les sujets ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « la prudence est dans la raison. D'autre part, régir et gouverner est le propre de la raison. Il suit de là qu'à tout être il conviendra d'avoir la raison et la prudence, dans la mesure même où il participe à l'acte de régir et de gouverner. D'autre part, il est manifeste que le sujet en tant que sujet ou le serviteur en tant que serviteur n'ont pas à régir et à gouverner, mais plutôt sont eux-mêmes régis et gouvernés. Par conséquent, la prudence n'est point la vertu du serviteur en tant que serviteur, ni du sujet en tant que sujet. Mais, parce que tout homme, en tant qu'être raisonnable, participe quelque chose de l'acte de régir, selon l'arbitre de sa raison, pour autant il convient à tout homme d'avoir la prudence. Doù il suit manifestement que la prudence est dans le prince, *à la manière de l'art qui commande*, ainsi qu'il est dit au livre VI de l'*Éthique* (endroit précité); et qu'elle est dans les sujets, *à la manière de l'art qui exécute* ». Nous allons voir dans les réponses, et nous verrons mieux encore à la question 50, comment la prudence est dans les sujets.

L'*ad primum* fait observer que « le mot d'Aristote » cité par l'objection, « doit s'entendre, à prendre les termes selon leur sens strict; et cela veut dire que la vertu de prudence n'est point la vertu du sujet en tant que tel ».

L'*ad secundum* insiste dans le même sens. « Le serviteur, en tant que tel », ou, chez les anciens, aussi l'esclave dont parle plus particulièrement Aristote, « n'a point à intervenir par le conseil; car, comme tel, il est l'instrument de son maître. Mais il est apte au conseil, en tant qu'être raisonnable ».

L'*ad tertium* déclare que « par la prudence, l'homme ne commande pas seulement aux autres; il se commande aussi à lui-même, pour autant que la raison est dite commander aux puissances inférieures ». Et c'est de ce chef qu'il y a une très grande part de prudence en tout homme, même en ceux qui sont soumis aux autres; et que cette prudence dans les sujets est d'une importance extrême pour la marche ou le bon ordre de la société dans la famille, dans la cité, dans l'État.

La raison de sujet ne s'oppose pas d'une façon absolue à la raison de prudence; elle l'implique plutôt, en tant qu'il s'agit de sujets doués de raison et agissant comme tels. — Mais la prudence peut-elle être dans les pécheurs, ou faut-il dire que la raison de pécheur est incompatible avec la raison de prudence? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article XIII.

Si la prudence peut être dans les pécheurs?

Trois objections veulent prouver que « la prudence peut être dans les pécheurs ». — La première est le mot de « Notre-Seigneur », qui « dit, en saint Luc, ch. XVI (v. 8) : *Les enfants de ce siècle sont plus prudents que les enfants de la Lumière en ce qui regarde leurs affaires*. Or, les enfants de ce siècle sont les pécheurs. Donc la prudence peut être dans les pécheurs ». —

La seconde objection dit que « la foi est une vertu plus noble que la prudence. Or, la foi peut être dans les pécheurs. Donc pareillement la prudence ». — La troisième objection déclare que « *l'œuvre par excellence de la prudence est le bon conseil,* comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. VII, n. 6; de S. Th., leç. 6). Or, beaucoup de pécheurs sont des hommes de bon conseil. Donc il est de nombreux pécheurs qui ont la prudence ».

L'argument *sed contra* est un texte formel d' « Aristote », qui « dit, au livre XI de l'*Éthique* (ch. XII, n. 10; de S. Th., leç. 10) : *Il est impossible que l'être qui n'est pas bon soit prudent.* Or, il n'est aucun pécheur qui soit bon. Donc il n'est aucun pécheur qui soit prudent ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la prudence se dit d'une triple manière. — Il est, en effet, une prudence qui est fausse et qui n'a de la prudence qu'un faux semblant. L'homme prudent, en effet, est celui qui dispose comme il convient ce qui doit être fait en vue d'une fin qui est bonne. Il suit de là que si quelqu'un dispose comme il convient certaines choses en vue d'une fin mauvaise, il aura une prudence fausse, pour autant que ce qu'il a choisi comme fin n'est pas un vrai bien mais n'a du bien que l'apparence; et c'est ainsi par exemple qu'on parlera d'un bon voleur : de cette manière, en effet, pourra être dit prudent, comme ayant une certaine ressemblance de cette vertu, le voleur qui trouve les moyens adaptés au fait de voler et de piller. Cette prudence est celle dont l'Apôtre dit, dans l'épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 6) : *La prudence de la chair est la mort;* car elle met sa fin dernière dans les plaisirs de la chair. — Il est une seconde prudence, qui est vraie, car elle trouve les voies qui conviennent en vue d'une fin vraiment bonne, mais qui est imparfaite, pour une double raison. D'abord, parce que ce bien qu'elle se propose n'est point la fin générale de toute la vie humaine, mais seulement de quelque affaire particulière; et c'est ainsi que celui qui trouve ce qui convient au négoce ou à la navigation sera dit un prudent négociant ou un nautonnier prudent. D'une autre manière, parce qu'elle est en défaut par rapport à

l'acte principal de la prudence; tel est par exemple celui qui s'enquiert à propos et juge comme il convient des choses qui regardent l'ensemble de la vie, mais qui n'arrive pas au commandement efficace. — Enfin, une troisième prudence est la prudence vraie et parfaite, qui, pour l'ensemble de la vie humaine, s'enquiert, juge et commande à propos. Celle-là seule est la prudence au sens pur et simple. Et elle ne peut pas être dans les pécheurs. La première ne se trouve que dans les pécheurs. Quant à la seconde, elle est commune aux bons et aux méchants, surtout celle qui est imparfaite en raison d'une fin particulière; car celle qui est imparfaite en raison du manque de l'acte principal n'est que dans les méchants », les bons n'étant jamais en défaut par rapport à cet acte.

L'*ad primum* explique que « cette parole du Seigneur s'entend de la première prudence. Aussi bien n'est-il pas dit que les enfants de ce siècle soient prudents d'une façon pure et simple, mais qu'ils sont prudents *pour leurs affaires* ».

L'*ad secundum* fait observer que « la foi n'implique pas, dans son concept, une conformité à l'appétit des œuvres justes; sa raison consiste dans la seule connaissance. La prudence, au contraire, implique un rapport à l'appétit droit : soit parce que les principes de la prudence sont les fins de l'action, au sujet desquels l'homme a l'appréciation droite par les *habitus* des vertus morales qui rectifient l'appétit, et de là vient que la prudence ne peut pas être sans les vertus morales, ainsi qu'il a été montré plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 58, art. 5); soit parce que la prudence commande les œuvres droites, ce qui n'arrive que si l'appétit est lui-même droit. Aussi bien, quoique la foi soit plus noble que la prudence en raison de son objet, cependant la prudence, selon sa nature, répugne davantage au péché, qui provient de la perversité de l'appétit ».

L'*ad tertium* répond que « les pécheurs peuvent bien s'enquérir en vue d'une fin mauvaise ou d'une fin particulière bonne; mais s'il s'agit de la fin bonne comprenant l'ensemble de la vie, ils ne s'enquièrent jamais d'une manière parfaite, car ils ne conduisent pas leur enquête jusqu'à l'action. Aussi bien ne trouve-t-on pas en eux la prudence, qui n'est ordonnée

qu'au bien; on trouve seulement en eux, comme le dit Aristote au livre VI de l'*Éthique* (ch. XII, n. 9; de S. Th., leç. 10), l'industrie naturelle, en grec δεινότης, qui s'applique soit au bien, soit au mal, ou l'astuce, qui n'est ordonnée qu'au mal, et que nous avons appelée tout à l'heure la fausse prudence ou la prudence de la chair ».

La prudence vraie et parfaite n'est jamais dans les pécheurs. Pouvons-nous dire qu'elle soit toujours dans les justes? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article XIV.

Si la prudence est en tous ceux qui ont la grâce?

Trois objections veulent prouver que « la prudence n'est pas en tous ceux qui ont la grâce ». — La première fait observer que « la prudence requiert une certaine industrie qui rend apte à pourvoir comme il convient aux choses qu'il faut faire. Or, il en est beaucoup qui ont la grâce et qui manquent de cette industrie. Donc tous ceux qui ont la grâce n'ont point la prudence ». — La seconde objection rappelle que « le prudent est dit tel en raison de son aptitude au bon conseil, ainsi qu'il a été dit (art. 8; art. 13). Or, il en est beaucoup qui ont la grâce et qui peu aptes au conseil ont besoin d'être régis par le conseil d'autrui. Donc ce ne sont point tous ceux qui ont la grâce, qui ont la prudence ». — La troisième objection cite un mot d' « Aristote », qui « dit, au livre III des *Topiques* (ch. II, n. 5), qu'*il n'est pas prouvé que les jeunes gens aient la prudence*. Or, beaucoup de jeunes gens ont la grâce. Donc tous ceux qui ont la grâce n'ont pas la prudence ».

L'argument *sed contra* déclare que « nul n'a la grâce s'il n'est vertueux. D'autre part, nul ne peut être vertueux s'il n'a la prudence. Saint Grégoire dit, en effet, au livre II des *Morales* (XLVI, ou XXV, ou XXXIII), que *les autres vertus, si elles ne réali-*

sent prudemment ce qu'elles désirent, ne peuvent absolument pas être des vertus. Donc tous ceux qui ont la grâce ont la prudence ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous va donner la raison propre du point qui nous occupe. « Il est nécessaire, dit-il, que les vertus soient connexes, en telle sorte que quiconque en a une les ait toutes, comme il a été montré plus haut (*1ª-2ªe*, q. 65). Or, quiconque a la grâce a la charité. Il est donc nécessaire qu'il ait toutes les autres vertus. Et par suite, la prudence étant une vertu, ainsi qu'il a été montré (art. 4), il est nécessaire qu'il ait la prudence ».

L'*ad primum* explique qu' « il est deux sortes d'industries. L'une, qui est suffisante pour les choses nécessaires au salut; et cette industrie est donnée à tous ceux qui ont la grâce, laquelle est *une onction qui enseigne toutes choses*, comme il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 27). Il est une autre industrie plus pleine en vertu de laquelle l'homme peut pourvoir, pour soi et pour les autres, non seulement aux choses qui sont nécessaires au salut, mais encore à tout ce qui peut intéresser la vie humaine. Cette industrie n'est pas en tous ceux qui ont la grâce ». Elle est un don spécial et le privilège de certaines natures mieux douées ou mieux servies et mieux cultivées.

L'*ad secundum* répond très justement que « ceux qui ont besoin d'être régis par le conseil des autres savent au moins pourvoir à eux-mêmes en ceci, quand ils ont la grâce, qu'ils demandent conseil aux autres et qu'ils discernent les bons conseils des conseils mauvais ».

L'*ad tertium* fait observer que « la prudence acquise est causée par l'exercice des actes; et voilà pourquoi *elle a besoin, pour venir, d'expérience et de temps*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. I, n. 1; de S. Th., leç. 1). C'est ce qui explique qu'elle ne peut pas être dans les jeunes gens, ni quant à son acte, ni quant à son habitus. Mais la prudence gratuite est causée par l'infusion divine. Aussi bien, dans les enfants baptisés, mais qui n'ont pas encore l'usage de raison, cette prudence existe quant à son habitus, sans exister quant à son

acte; comme, du reste, en ceux qui ont perdu la raison. En ceux qui ont déjà l'usage de raison, elle existe même quant à son acte, pour les choses qui sont nécessaires au salut; et par l'exercice, elle mérite son accroissement jusqu'à ce qu'elle devienne parfaite, comme il arrive aussi pour les autres vertus. C'est ce qui a fait dire à l'Apôtre, dans son épître *aux Hébreux*, ch. v (v. 14), que *la nourriture solide est pour les parfaits, pour ceux qui par la coutume ont leurs sens exercés à discerner le bien et le mal* ».

La prudence qui suffit aux choses de nécessité de salut se trouve en tous ceux qui ont la grâce : ou en raison de l'habitus infus, comme dans les enfants baptisés; ou même quant à son acte, comme dans les adultes. Que s'il s'agit de la prudence pouvant s'étendre à toute la direction de la vie humaine, et pour soi et pour les autres, elle n'est pas en tous ceux qui ont la grâce, mais, à des degrés divers, en tels ou tels, selon la perfection de la prudence, soit acquise, soit infuse. — Mais ceci nous amène à examiner directement l'origine ou la cause de la vertu de prudence. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article XV.

Si la prudence est en nous par nature?

Trois objections veulent prouver que la prudence est en nous par nature ». — La première en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. xi, n. 5; de S. Th., leç. 9), que les choses qui appartiennent à la prudence *semblent être naturelles*, savoir la synèse, le gnome et autres choses de ce genre (cf. I^a-2^{ae}, q. 57, art. 6); mais non les choses qui appartiennent à la science spéculative. Or, tout ce qui est d'un même genre a une même raison d'origine. Donc la prudence elle aussi est en nous par voie de nature. » — La seconde objection observe que « la variété des âges tient à la nature. Or,

la prudence suit les divers âges, suivant cette parole du livre de Job, ch. XII (v. 12) : *Dans les anciens se trouve la sagesse et en ceux qui ont beaucoup d'âge la prudence.* Donc la prudence est naturelle ». — La troisième objection déclare que « la prudence convient à la nature humaine plus qu'à la nature des animaux sans raison. Or, les animaux sans raison ont certaines prudences naturelles; comme on le voit par Aristote au livre VIII de l'*Histoire des animaux* (ch. I, n. 1, 2). Donc la prudence est naturelle.

L'argument *sed contra* cite un autre texte d' « Aristote », qui « dit, au livre II de l'*Éthique* (ch. I, n. 1 ; de S. Th., leç. 1), que *la vertu intellectuelle, pour une très grande part, doit à l'enseignement son être et sa croissance ; et voilà pourquoi elle a besoin de temps et d'expérience.* Or, la prudence est une vertu intellectuelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 57, art. 5; q. 38, art. 3, *ad* 1um). Donc la prudence n'est pas en nous par nature, mais provient de l'enseignement et de l'expérience ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il ressort de ce qui précède (art. 3), la prudence comprend la connaissance des principes universels et des actions particulières auxquelles l'homme prudent applique ces principes universels. — Du côté donc où la prudence dit la connaissance universelle, il en sera de la prudence comme de la science spéculative. Pour l'une et pour l'autre, en effet, les premiers principes universels sont connus naturellement, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (art. 6 ; 1^a-2^{ae}, q. 63, art. 1); sauf que les principes communs de la prudence sont encore plus connaturels à l'homme (cf. 1^a-2^{ae}, q. 94, art. 2; art. 5, 6). C'est ce que note Aristote, quand il dit, au livre X de l'*Éthique* (ch. VII, n. 8; de S. Th., lec. 11), que *la vie qui est selon la spéculation* » ou selon la partie supérieure de l'âme, « *est meilleure* » et plus divine « *que celle qui est selon l'homme* », ou qui regarde les actes de la vie humaine, d'ordre muable et contingent. « Quant aux autres principes universels qui viennent après les premiers, soit dans l'ordre de la raison spéculative, soit dans l'ordre de la raison pratique, ils ne sont plus l'œuvre de la nature, mais on les acquiert par la voie de l'expérience ou

de la discipline. — Du côté de la connaissance particulière des choses qui sont la matière de l'action, il faut encore distinguer. Car l'opération porte sur une chose, ou comme sur la fin, ou comme sur ce qui est ordonné à la fin. Or, les fins droites de la vie humaine sont déterminées. Il s'ensuit que par rapport à elles, il pourra y avoir inclination naturelle; c'est ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 51, art. 1 ; q. 63, art. 1), que certains hommes tiennent à leur disposition naturelle certaines vertus qui les inclinent à des fins droites, d'où il suit qu'ils ont aussi, naturellement, un jugement droit par rapport à ces fins. Les choses, au contraire, qui sont ordonnées à la fin, dans la trame de la vie humaine, ne sont point déterminées; mais elles se diversifient de multiples façons selon la diversité des personnes et des affaires. Aussi bien, parce que l'inclination de la nature est toujours à quelque chose de déterminé, cette autre connaissance », portant sur les choses ordonnées à la fin, « ne peut pas exister dans l'homme en vertu de la nature. Il pourra cependant se faire qu'en vertu de la disposition naturelle l'un soit plus apte que l'autre à discerner ces choses; comme, du reste, la chose se produit, même à l'endroit des conclusions des sciences spéculatives. Puis donc que la prudence ne porte point sur les fins, mais sur ce qui est ordonné à la fin, ainsi qu'il a été vu plus haut (art. 6 ; *1ª-2ªᵉ*, q. 57, art. 5), il s'ensuit que la prudence n'est point naturelle ». Elle n'est point chose qu'on porte avec soi en naissant; bien qu'on puisse avoir, du fait de sa naissance, plus ou moins d'aptitude à ce qui sera cette vertu.

L'*ad primum* explique qu' « Aristote parle, en cet endroit, de ce qui touche à la prudence comme étant ordonné aux fins elles-mêmes ; et c'est pour cela qu'il avait dit plus haut, que *les principes portent sur ce qui a raison de fin*. Aussi bien ne fait-il pas mention de l'*eubulie*, qui regarde le conseil au sujet des choses qui sont en vue de la fin » et qui ont raison du moyen.

L'*ad secundum* dit que « la prudence est davantage chez les vieillards, non seulement en raison de la disposition naturelle, due à l'apaisement des mouvements des passions sensibles,

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

mais aussi en raison de l'expérience que leur a donnée une longue vie ».

L'*ad tertium* fait observer que pour les animaux sans raison, il y a des voies déterminées qui conduisent à la fin ; aussi bien voyons-nous que tous les animaux d'une même espèce agissent de même. Il n'en va pas ainsi pour l'homme, à cause de sa raison, qui, faite pour l'universel, s'étend à une infinité de choses particulières ».

La prudence désigne proprement un habitus ou une inclination qui porte à commander d'une façon droite dans les choses qui sont ordonnées aux fins constituant la trame de la vie humaine ; or, dans ces choses-là, il n'y a rien qui soit déterminé naturellement pour l'homme : il y règne une diversité infinie en raison de la diversité des personnes et des circonstances. La prudence n'est donc point quelque chose de naturel, mais bien quelque chose d'infus, ou d'acquis par l'exercice du commandement droit; et qui se perfectionne soit effectivement soit par voie de mérite en raison de ce même exercice. — Cette prudence, quand elle existe, peut-elle se perdre, et comment peut-on la perdre? Est-ce par voie d'oubli, puisqu'aussi bien il s'agit d'une vertu intellectuelle ayant trait à la connaissance. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit, le dernier de la question actuelle.

Article XVI.

Si la prudence peut se perdre par l'oubli ?

Trois objections veulent prouver que « la prudence peut se perdre par l'oubli ». — La première dit que la science, qui porte sur les choses nécessaires, est plus certaine que la prudence dont l'objet est constitué par les circonstances de l'action toujours contingentes. Or, la science se perd par l'oubli. Donc à plus forte raison la prudence ». — La second objection en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre II de l'*Éthique* (ch. III,

n. 11 ; de S. Th., leç. 3) que *la vertu s'engendre et se corrompt par les mêmes causes agissant inversement.* Or, pour la génération de la prudence est requise l'expérience, qui *résulte d'un ensemble de souvenirs,* comme il est dit au commencement des *Métaphysiques* (liv. I, ch. 1, n. 4; de S. Th., leç. 1). Donc, et puisque l'oubli s'oppose au souvenir ou à la mémoire, il semble que la prudence peut se perdre par l'oubli ». — La troisième objection fait observer que « la prudence ne peut pas être sans la connaissance des principes universels. Or, la connaissance des principes universels peut se perdre par l'oubli. Donc pareillement aussi la prudence ».

L'argument *sed contra* est un texte « d'Aristote », qui « dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. v, n. 8 ; de S. Th., leç. 4), que *l'oubli regarde l'art, mais non la prudence* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'oubli regarde la connaissance seulement. Et voilà pourquoi, par l'oubli, l'homme peut perdre totalement l'art, ou aussi la science, qui consistent dans la raison. Mais la prudence ne consiste point dans la seule connaissance; elle est aussi dans l'appétit », en ce sens qu'elle en implique l'acte et qu'elle le dirige ; « son acte principal, en effet, ainsi qu'il a été dit (art. 8), est l'acte de commander, qui consiste à appliquer la connaissance que l'on a, au fait de vouloir et d'agir. C'est pour cela que la prudence ne se perd point directement par l'oubli mais plutôt se corrompt par les passions. Aristote dit, en effet, au livre VI de l'*Éthique* (ch. v, n. 8; de S. Th., leç. 4), que *ce qui plaît et ce qui attriste pervertit l'appréciation de la prudence.* Aussi bien il est dit, dans le livre de *Daniel*, ch. XIII (v. 56) : *La beauté t'a déçu; et la concupiscence a renversé ton cœur;* et au livre de l'*Exode*, ch. XXIII (v. 8), il est dit : *Ne reçois point de présents; car ils aveuglent même les prudents.* Toutefois, l'oubli peut empêcher la prudence, en tant qu'elle procède à l'acte de commander en vertu d'une certaine connaissance, qui peut être enlevée par l'oubli ».

L'*ad primum* fait observer que « la science est dans la raison seule; et voilà pourquoi il en va autrement pour elle, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* répond que « l'expérience de la prudence ne s'acquiert pas en vertu du seul souvenir, mais aussi par l'exercice du commandement droit ».

L'*ad tertium* rappelle que « la prudence ne consiste point principalement dans la connaissance des principes universels, mais dans l'application aux actes, ainsi qu'il a été dit (art. 8). Et voilà pourquoi l'oubli de la connaissance universelle ne corrompt point ce qui est principal dans la prudence, mais seulement lui apporte un certain obstacle, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Si nous voulions d'un mot définir la prudence, on pourrait dire qu'elle est *la vertu du commandement*. Elle est un habitus de la raison pratique destiné à régler le détail de l'action et à faire agir selon qu'il convient dans tout l'ordre de la vie humaine, qu'il s'agisse de nous-mêmes ou qu'il s'agisse des autres qui peuvent nous être confiés. Cette vertu s'acquiert, dans l'ordre naturel, par la répétition de l'acte qui lui convient; dans l'ordre surnaturel, elle suit l'infusion de la grâce et s'accroît par voie de mérite, en raison de son acte informé par la charité. Elle peut bien être gênée par l'oubli ou la perte de ce qui a trait à la connaissance; mais ce qui est de nature à la corrompre directement, c'est le désordre des affections.

Après avoir déterminé ce qui regarde la prudence en elle-même, « nous devons maintenant nous occuper de ses parties. Et, à ce sujet, nous aurons à étudier quatre choses : premièrement, quelles sont les parties de la prudence (q. 48); secondement, ses parties quasi intégrales (q. 49); troisièmement, ses parties subjectives (q. 50); quatrièmement, ses parties potentielles » (q. 51). D'abord, la détermination des parties de la prudence. C'est l'objet de la question suivante, qui n'aura qu'un seul article.

QUESTION XLVIII

DES PARTIES DE LA PRUDENCE

Article unique.

Si c'est à propos que sont assignées les parties de la prudence?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « les parties de la prudence ont été mal assignées » par les divers auteurs. — La première marque ces diverses assignations. C'est ainsi que « Cicéron, au livre II de sa *Rhétorique* (ch. LIII), indique trois parties de la prudence : *la mémoire, l'intelligence* et *la prévoyance*. Macrobe (*Sur le songe de Scipion*, liv. I, ch. VIII), suivant la pensée de Plotin, marque six parties pour cette vertu : *la raison, l'intelligence, la circonspection, la prévoyance, la docilité* et *la précaution*. Aristote, au livre VI de l'*Éthique* (ch. IX, X, XI ; de S. Th., leç. 8, 9), dit qu'appartiennent à la prudence *l'eubulie, la synèse* et *la gnome*. Il fait aussi mention, au sujet de la prudence, de *l'habileté*, de *l'industrie*, du *sens* et de *l'intelligence*. Un certain autre philosophe grec (Andronicus le Péripatéticien) dit qu'à la prudenee appartienment dix choses : *l'eubulie, l'industrie, la prévoyance, le gouvernement, la milice, la politique, l'économique, la dialectique, la rhétorique, la physique*. Donc il semble ou que telle de ces assignations est en excès ou que telle autre est en défaut ». — La seconde objection dit que « la prudence se divise contre la science. Or, la politique, l'économique, la dialectique, la rhétorique, la physique sont de certaines sciences. Donc elles ne sont point des parties de la prudence ». La troisième objec-

tion fait observer que « les parties ne dépassent point le tout. Or, la mémoire intellective, ou l'intelligence, la raison, le sens et la docilité n'appartiennent pas seulement à la prudence, mais aussi à tous les habitus de connaissance. Donc ces choses-là ne doivent pas être marquées comme parties de la prudence ». — La quatrième objection rappelle que « si le conseil, le jugement et le commandement sont des actes de la raison pratique, l'usage l'est de même, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªe*, q. 16, art. 1). De même donc qu'on adjoint à la prudence l'eubulie, qui regarde le conseil, et la synèse et la gnome, qui regardent le jugement, de même il aurait fallu adjoindre quelque autre chose ayant trait à l'usage ». — La cinquième objection déclare que « la sollicitude appartient à la prudence, comme il a été vu plus haut (q. 47, art. 9). Donc il eût fallu mettre aussi la sollicitude au nombre des parties de la prudence ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il y a une triple sorte de parties; savoir : les parties *intégrales*, comme le mur, le toit et le fondement, sont les parties de la maison; les parties *subjectives*, comme le bœuf et le lion, sont des parties du genre animal; et les parties *potentielles*, comme le principe nutritif et le principe sensitif, sont des parties de l'âme ».

« C'est donc d'une triple manière que peuvent être assignées des parties à telle vertu. — D'abord, à la similitude des parties intégrales : en telle sorte qu'on appelle parties d'une vertu, les choses dont le concours est nécessaire pour l'acte parfait de cette vertu. En ce sens, de toutes les choses qui ont été énumérées, on peut assigner huit parties de la prudence; savoir : les six qu'énumère Macrobe, auxquelles on doit en ajouter une septième, *la mémoire*, marquée par Cicéron, et une huitième, *l'habileté* ou *la sagacité*, assignée par Aristote [car le *sens* de la prudence est appelé aussi *intelligence;* aussi bien Aristote dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. XI, n. 5; de S. Th., leç. 9) : *Il faut avoir le sens de ces choses; et ce sens est l'intelligence*]. De ces huit choses, cinq appartiennent à la prudence, en tant qu'elle dit ordre à la connaissance; ce sont : *la mémoire*,

la raison, l'intelligence, la docilité et *la sagacité;* les trois autres lui appartiennent selon qu'elle dit ordre au commandement, appliquant la connaissance à l'action; ce sont : *la prévoyance, la circonspection* et *la précaution.* — La raison de cette diversité apparaît par ceci que, dans l'ordre de la connaissance, trois choses doivent être considérées. — D'abord, la connaissance elle-même; laquelle : si elle porte sur le passé, est *la mémoire;* si elle porte sur les choses présentes, soit contingentes, soit nécessaires, est appelée *intelligence.* — Secondement, l'acquisition elle-même de la connaissance, qui se fait : ou par voie de discipline », c'est-à-dire d'enseignement, « et l'on a, pour cela, *la docilité;* ou par voie d'invention, et à cela appartient *l'habileté,* qui consiste à *bien conjecturer* » ou à bien discerner; « cette habileté a comme partie, ainsi qu'il est dit au livre VI de l'*Éthique,* l'*industrie,* qui consiste à *conjecturer* » ou à discerner « *rapidement le moyen,* comme il est dit au livre Ier des *Seconds analytiques* (ch. XXXIV, n. I; de S. Th., leç. 44). — Troisièmement, il faut considérer l'usage de la connaissance, selon que de certaines choses connues on procède à la connaissance ou au jugement d'autres choses; et ceci appartient à *la raison.* — D'autre part, la raison, à l'effet de bien commander, doit avoir trois choses : premièrement, elle doit ordonner ce qui convient à la fin : et ceci appartient à la *prévoyance;* secondement, elle doit prendre garde aux circonstances de l'affaire : et ceci appartient à la *circonspection;* troisièmement, elle doit éviter les obstacles : et ceci appartient à la *précaution* ». — Voilà donc pour les parties intégrales de la prudence.

« Les parties subjectives de la vertu seront ses diverses espèces. Et, de cette manière, les parties de la prudence, selon qu'on les prend dans leur sens propre, seront la prudence par laquelle on se régit soi-même, et la prudence par laquelle on régit la multitude; ces deux prudences, en effet, diffèrent spécifiquement entre elles, comme il a été dit (q. 47, art. II). Mais, de nouveau, la prudence qui regarde le gouvernement de la multitude se divise en diverses espèces selon les diverses espèces de multitude. Il est une multitude, en effet, groupée

en vue de quelque office spécial; et c'est ainsi que l'armée est réunie pour le combat. Cette multitude a pour la régir la prudence *militaire*. Il est une autre multitude ordonnée en vue de l'ensemble de la vie à mener de concert; telle, la multitude de la maison ou de la famille, qui a, pour la régir, la prudence *économique* (du mot grec οἶκος, maison); et la multitude de la cité ou du royaume, laquelle a, pour la diriger, dans le prince, la prudence *de règne* » ou de gouvernement, « et dans les sujets la prudence *politique* ordinaire. — Que si la prudence se prend dans un sens large, selon qu'elle implique aussi la science spéculative, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 47, art. 2, *ad 2um*), alors aussi on assignera, comme ses parties, la dialectique, la rhétorique et la physique, selon les trois modes de procéder dans les sciences. L'un de ces modes est celui de la démonstration, à l'effet de causer la science : il appartient à la *physique*, selon qu'on comprend sous ce mot toutes les sciences démonstratives. L'autre mode use d'arguments probables, à l'effet d'engendrer l'opinion; il appartient à la *dialectique*. Le troisième mode procède de certaines conjectures pour amener le soupçon ou persuader en quelque manière; il appartient à la *rhétorique*. — On peut dire aussi, remarque saint Thomas, que ces trois choses appartiennent à la prudence proprement dite, laquelle, dans ses raisonnements, use parfois d'arguments nécessaires, d'autres fois d'arguments probables, et quelquefois de simples conjectures ». — Et telles sont donc les parties subjectives de la prudence.

« Les parties potentielles d'une vertu seront les vertus adjointes, qui sont ordonnées à certains actes ou à certaines matières secondaires, comme n'ayant pas toute la puissance de la vertu principale. De ce chef, on a, comme parties de la prudence : l'*eubulie*, qui porte sur le conseil; *la synèse*, qui vise le jugement des choses arrivant communément; *la gnome*, qui règle le jugement dans les choses où il faut s'écarter de la loi commune. La prudence, au contraire, porte sur l'acte principal, qui est l'acte du commandement ».

L'*ad primum* dit que « ces diverses assignations diffèrent selon qu'il s'agit de divers genres de parties; ou selon que telle

partie d'une assignation comprend sous elle plusieurs parties d'une autre assignation : c'est ainsi que Cicéron comprend, sous la prévoyance, la précaution et la circonspection, et sous l'intelligence, la raison, la docilité et la sagacité ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'économique et la politique ne se prennent point ici dans le sens de sciences, mais selon qu'elles constituent des espèces de la vertu de prudence. Quant aux trois autres dont parlait l'objection, la réponse a été donnée » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* déclare que « toutes ces choses sont assignées comme parties de la prudence, non en les prenant selon leur acception commune, mais selon qu'elles se réfèrent à ce qui regarde la prudence ».

L'*ad quartum* répond que « le commandement droit et l'usage droit s'accompagnent toujours; car au commandement de la raison suit l'obéissance des forces inférieures, ce qui appartient à l'usage » : l'usage ou la mise en œuvre suit toujours, dans l'être sain, quand le commandement de la raison est ce qu'il doit être.

L'*ad quintum* prévient que « la sollicitude est incluse dans la raison de prévoyance ».

Nous avons pour la prudence trois grands genres de parties : les parties intégrales; les parties subjectives; les parties potentielles. Il nous faut maintenant examiner dans le détail de leurs espèces chacun de ces genres de parties. — D'abord, les parties intégrales. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLIX

DE CHACUNE DES PARTIES QUASI INTÉGRALES DE LA PRUDENCE

Cette question comprend huit articles :

1° De la mémoire.
2° De l'intelligence.
3° De la docilité.
4° De la sagacité.
5° De la raison.
6° De la prévoyance.
7° De la circonspection.
8° De la précaution.

Article Premier.

Si la mémoire est une partie de la prudence?

Trois objections veulent prouver que « la mémoire n'est pas une partie de la prudence ». — La première dit que « la mémoire, comme le prouve Aristote (au livre *de la Mémoire et de la Réminiscence*, ch. 1; de S. Th., lec. 2), est dans la partie sensible de l'âme. Or, la prudence est dans la partie raisonnable; comme on le voit au livre VI de l'*Éthique* (ch. v, n. 8; de S. Th., leç. 4). Donc la mémoire n'est pas une partie de la prudence ». — La seconde objection fait remarquer que « la prudence s'acquiert et se perfectionne par l'exercice. Or, la mémoire est en nous naturellement. Donc la mémoire n'est pas une partie de la prudence ». — La troisième objection arguë de ce que « la mémoire porte sur les choses passées. Or, la prudence a pour objet les actions futures, sur lesquelles s'exerce le conseil, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique*

(ch. II, n. 6; ch. VII, n. 6; de S. Th., leç. 2, 6). Donc la mémoire n'est pas une partie de la prudence ».

L'argument *sed contra* oppose que « Cicéron, au livre II de sa *Rhétorique* (ch. LIII), met la mémoire au nombre des parties de la prudence ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la prudence porte sur les choses de l'action, d'ordre contingent, ainsi qu'il a été dit (q. 47, art. 5). Or, dans ces choses-là, l'homme ne peut point se diriger par ce qui est vrai purement et simplement et de toute nécessité; mais par ce qui arrive le plus souvent : il faut, en effet, que les principes soient proportionnés aux conclusions, et que ce qui est tel se tire de ce qui est tel, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (cf., les *Seconds Analytiques*, liv. I, ch. XXXII; de S. Th., leç. XLIII). D'autre part, c'est à l'aide de l'expérience qu'on peut savoir ce qui est vrai dans la plupart des cas; et c'est ce qui a fait dire à Aristote, dans le second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 1; de S. Th., leç. 1), que *la vertu intellectuelle tire son être et sa croissance de l'expérience et du temps*. Et parce que *l'expérience résulte de la pluralité des souvenirs*, comme il est dit au premier livre des *Métaphysiques* (ch. I, n. 4; de S. Th., leç. 1), il s'ensuit que pour la prudence il est requis d'avoir le souvenir de plusieurs choses. C'est donc à propos que la mémoire » ou la multiplicité des souvenirs « est assignée comme partie de la prudence ».

L'*ad primum* répond que « parce que, comme il a été dit (q. 47, art. 3, 6), la prudence applique la connaissance universelle aux choses particulières qui sont l'objet du sens, de là vient que beaucoup de choses qui relèvent de la partie sensible sont requises par la prudence; et, de ce nombre, est la mémoire ».

L'*ad secundum* va prendre occasion de la difficulté soulevée par l'objection pour nous donner un merveilleux petit traité de mnémotechnie. « De même, dit saint Thomas, que la prudence a de la nature une certaine aptitude mais tire son complément de l'exercice ou de la grâce, de même aussi, comme le dit Cicéron, dans sa *Rhétorique* (liv. III, ch. XVI, XXIV), la mémoire ne vient pas seulement de la nature, mais doit aussi

beaucoup à l'art et à l'industrie. — Et, ajoute notre saint Docteur, il y a quatre choses qui aident l'homme à progresser dans le fait de bien se souvenir. — La première consiste à se faire des choses dont on veut se souvenir des représentations adaptées, qui cependant ne soient pas entièrement usuelles : car les choses qui sortent de la coutume nous étonnent davantage, et, de la sorte, l'esprit se fixe en elles avec plus de continuité et de véhémence; c'est, du reste, pour cela que nous nous souvenons davantage des choses que nous avons vues dans notre enfance » : parce que ces choses-là étaient nouvelles pour nous et nous frappaient davantage. « Or, il est nécessaire de recourir à ces sortes de similitudes ou d'images, parce que les notions simples et spirituelles tombent facilement de l'âme, à moins qu'on ne les lie en quelque sorte à certaines similitudes corporelles; c'est qu'en effet la connaissance humaine est plus puissante à l'endroit des choses sensibles. Aussi bien est-ce dans la partie sensible que la mémoire se place (cf. I p., q. 78, art. 4). — Secondement, il faut que l'homme dispose par ordre, quand il réfléchit sur elles, les choses qu'il veut conserver dans sa mémoire, en telle sorte qu'il passe facilement d'une chose rappelée à une autre. C'est ce qui a fait dire à Aristote, dans son livre de *la Mémoire* (ch. II; de S. Th., leç. 6) : *Les lieux semblent parfois éveiller nos souvenirs; et cela, parce que l'on passe facilement de l'un à l'autre.* — Troisièmement, il faut que l'homme porte de la sollicitude et mette du cœur aux choses dont il veut se souvenir; car plus une chose se grave dans l'esprit, moins elle s'en détache. Aussi bien Cicéron dit, dans sa *Rhéthorique* (liv. III, ch. XIX), que *la sollicitude conserve intactes les formes des images.* — Quatrièmement, il faut que nous méditions fréquemment les choses que nous voulons retenir dans notre mémoire. C'est pour cela qu'Aristote dit, au livre de *la Réminiscence* (ch. I; de S. Th., leç. 3), que *les méditations sauvent la mémoire;* parce que, selon qu'il est dit au même livre (ch. II; de S. Th., leç. 6) : *la coutume est comme une nature;* et de là vient, que les choses sur lesquelles porte souvent notre intelligence sont tout de suite rappelées par nous, comme passant, selon une sorte d'ordre naturel, de l'une à l'autre ». — Ces

quatre procédés que vient de nous marquer ici saint Thomas pour aider et assurer la mémoire ne sauraient trop être retenus; ils sont la clef de la vraie mémoire et doivent permettre d'en enrichir merveilleusement le trésor : recourir à des comparaisons ou à des images d'ordre sensible bien adaptées, auxquelles on fixera ce qu'il y aurait de trop abstrait dans notre connaissance; bien disposer ces images et ces notions, de telle sorte que leur ordre même les enchaîne les unes aux autres; ne point les tenir pour choses indifférentes, mais y mettre son application et son cœur; enfin, y revenir souvent et en vivre. C'est le secret de tout vrai savoir, de quelque ordre de connaissances qu'il s'agisse.

L'*ad tertium* fait observer que « c'est des choses passées que nous devons comme tirer nos arguments au sujet des choses futures. Et voilà pourquoi la mémoire ou le souvenir des choses passées est nécessaire pour bien s'enquérir des choses futures ».

La prudence, parce qu'elle doit établir le mode de la raison dans les actions particulières, ne peut se déterminer que d'après ce qui arrive le plus souvent; et pour cela, il lui faut la connaissance du passé, chose qui relève essentiellement de l'acte de la mémoire. — Devons-nous dire qu'il lui faut aussi l'intelligence? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si l'intelligence est une partie de la prudence?

Trois objections veulent prouver que « l'intelligence n'est pas une partie de la prudence ». — La première arguë de ce que « les choses qui se divisent l'une contre l'autre n'ont point l'une par rapport à l'autre la raison de partie. Or, l'intelligence est une vertu intellectuelle, qui se divise contre la prudence, comme on le voit au livre VI de l'*Éthique* (ch. III, n. I; de

S. Th., leç. 3; cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 57). Donc l'intelligence ne doit pas être marquée partie de la prudence ». — La seconde objection rappelle que « l'intelligence est un don du Saint-Esprit et correspond à la foi, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 8, art. 1, 8). Or, la prudence est une autre vertu que la foi, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 4, art. 8; *1ª-2ªᵉ*, q. 62, art. 2). Donc l'intelligence n'appartient pas à la prudence ». — La troisième objection fait observer que « la prudence a pour objet le singulier, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. VII, n. 6, 7; de S. Th., leç. 6). Or, l'intelligence est ordonnée à connaître l'universel et l'immatériel, comme on le voit au livre III de l'*Ame* (ch. IV, n. 7, 8; de S. Th., leç. 8). Donc l'intelligence n'est pas une partie de la prudence ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « Cicéron et aussi Macrobe assignent l'intelligence comme partie de la prudence » (cf. q. 48).

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'intelligence ne se prend pas ici au sens de la puissance intellective, mais selon qu'elle implique la juste appréciation d'un certain principe premier que l'on tient pour connu de soi; auquel sens nous disons entendre les premiers principes des démonstrations. Or, toute déduction de la raison procède de certains principes qui sont tenus pour premiers. Donc il faut que tout procédé de la raison parte de quelque intelligence. Et parce que la prudence est la raison droite des choses de l'action, il est donc nécessaire que tout le procédé de la prudence dérive de l'intelligence. C'est pour cela que l'intelligence est assignée comme faisant partie de la prudence ».

L'*ad primum* précise que « la raison de la prudence se termine, comme à une certaine conclusion, à l'acte particulier, auquel elle applique la connaissance universelle, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (q. 47, art. 3, 6). Or, la conclusion particulière se tire, dans le syllogisme, d'une proposition universelle et d'une proposition particulière. Il faut donc que la raison de la prudence procède d'une double intelligence. L'une est celle de l'universel; et elle appartient à l'intelligence, vertu intellectuelle; car nous sont naturellement connus, non

pas seulement les principes universels spéculatifs, mais aussi pratiques, tel que celui-ci, qu'*il ne faut faire du mal à personne*, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (q. 47, art. 6). L'autre intelligence est celle, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. XI, n. 4; de S. Th., leç. 9), qui connaît un *extrême*, c'est-à-dire quelque chose qui a raison de premier dans l'ordre de l'action particulière et contingente, savoir la proposition mineure, qui doit être particulière, dans le syllogisme de la prudence, comme il a été dit. Or, ce quelque chose de premier dans l'ordre du particulier est une certaine fin particulière, comme il est dit au même endroit. Aussi bien l'intelligence qui est une partie de la prudence est une certaine appréciation droite de quelque fin particulière » ; c'est une sorte d'instinct supérieur nous dictant immédiatement que telle fin particulière, dans l'ordre de l'action, est chose bonne et doit inspirer notre acte, *hic et nunc*.

L'*ad secundum* déclare, en un mot qui doit être retenu, que « l'intelligence, don du Saint-Esprit, est une certaine vue pénétrante des choses divines — *quaedam acuta perspectio divinorum*, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 8, art. 1). Or, c'est d'une autre manière », ou en un autre sens, « que l'intelligence est dite faire partie de la prudence, ainsi qu'il a été expliqué » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répond que « la droite appréciation de la fin particulière est appelée du nom d'*intelligence*, en tant qu'elle porte sur un certain principe; et du nom de *sens*, en tant qu'elle a pour objet le particulier. Et c'est ce que marque Aristote lui-même, au livre VI de l'*Éthique* (ch. XI, n. 5; de S. Th., leç. 9), quand il dit : *De ces choses*, des choses particulières, *il faut avoir le sens; et ce sens est l'intelligence*. Ce qu'il faut entendre, non des sens particuliers » et extérieurs, « qui nous font connaître les sensibles propres; mais du sens intérieur, qui nous fait juger du particulier », et qui s'appelle l'estimative ou même la cogitative (cf. I p., q. 78, art. 4).

L'acte de la prudence étant une conclusion pratique, il suppose de toute nécessité l'intelligence au moins de deux prin-

cipes, dont l'un est atteint par l'intelligence, et l'autre par la cogitative; comme dans ce raisonnement impératif : Fais ce qui est selon la raison; or, ceci est selon la raison; donc fais ceci. — Que penser de la docilité dans ses rapports avec la prudence : devons-nous dire aussi qu'elle en fait partie? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si la docilité doit être tenue pour une partie de la prudence?

Trois objections veulent prouver que « la docilité ne doit pas être tenue pour une partie de la prudence ». — La première dit que « ce qui est requis pour toute vérité intellectuelle ne doit pas être approprié à l'une d'elles. Or, la docilité est nécessaire pour toute vertu intellectuelle. Donc elle ne doit pas être assignée comme partie de la prudence ». — La seconde objection déclare que « ce qui appartient aux vertus humaines est en notre pouvoir; car c'est pour les choses en notre pouvoir que nous sommes loués ou blâmés. Or, il n'est pas en notre pouvoir que nous soyons dociles » ou aptes à être instruits; « ceci convient à quelques-uns en raison d'une disposition naturelle. Donc la docilité n'est point une partie de la prudence ». — La troisième objection fait remarquer que « la docilité appartient au disciple. Or, la prudence, étant la vertu du commandement ou du précepte, semble appartenir plutôt aux maîtres, qui sont appelés aussi *précepteurs*. Donc la docilité n'est pas une partie de la prudence ».

L'argument *sed contra* est que « Macrobe, suivant la pensée de Plotin, met la docilité au nombre des parties de la prudence ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. préc., *ad 1um*; q. 47, art. 3, 6), la prudence porte sur les actions particulières. Et là, parce que des diversités se rencontrent à l'infini, il n'est point possible qu'un seul homme ait considéré toutes choses d'une manière suffisante; ni il ne suffit d'un espace de temps limité, mais il y fau

la longueur du temps. C'est pour cela qu'en ce qui touche à la prudence, l'homme a besoin d'être instruit par les autres; surtout par les anciens ou les vieillards, qui ont acquis une intelligence saine à l'endroit des fins des actions. Aussi bien Aristote dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. XI, n. 6; de S. Th., leç. 9) : *Il faut se tenir aux avis et aux opinions, qui ne se démontrent pas, des hommes expérimentés et des vieillards et des sages ou des prudents, non moins qu'à ce qui se démontre; car grâce à leur expérience ils voient les principes.* De là vient qu'il est dit, au livre des *Proverbes*, ch. III (v. 5) : *Ne te fie pas à ta prudence;* et, dans l'*Ecclésiastique*, ch. VI (v. 35), il est dit : *Tiens-toi parmi les prêtres*, c'est-à-dire les anciens; *et unis-toi de tout cœur à leur sagesse.* Or, cela appartient à la docilité, que quelqu'un soit bien disposé à recevoir les leçons de la sagesse. Donc la docilité fait partie de la prudence ». — On aura remarqué l'admirable doctrine de ce corps d'article; et aussi les beaux textes reproduits par saint Thomas. Nous avions déjà trouvé celui d'Aristote dans le traité de la loi; et nous avions souligné sa lumineuse et bienfaisante portée dans l'ordre de la vie humaine. Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 95, art. 2, *ad 5ᵘᵐ*. Sur le caractère spécial des connaissances pratiques et leur différence d'avec les sciences spéculatives, en ce qui est de la possibilité, pour un seul homme, de se suffire, cf. ce qui avait été dit dans la *1ª-2ªᵉ*, q. 14, art. 3.

L'*ad primum* touche à ce dernier point. « Bien que la docilité soit utile pour toute vertu intellectuelle, elle l'est cependant à un titre spécial pour la prudence, en vertu de la raison qui a été dite » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* dit que « la docilité, comme toutes les autres choses qui appartiennent à la prudence, vient de la nature, quant à son aptitude; mais, pour son achèvement », ou sa perfection, « l'étude de l'homme aide grandement, alors que le sujet, d'une manière attentive, fréquemment, et avec respect, applique son esprit aux documents des anciens, ne les négligeant point par paresse, ne les méprisant point par orgueil : *plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter, et reverenter applicat animum suum documentis majo-*

rum, non negligens ea propter ignaviam, non contemnens propter superbiam ». Nous avons voulu donner, avec les expressions mêmes de saint Thomas, ce beau texte où est contenue une si opportune leçon d'humble déférence à l'endroit de tous ceux qui, à des titres divers, peuvent être pour nous les représentants ou les organes de la vérité et de la sagesse.

L'*ad tertium* répond que « par la prudence, l'homme ne commande pas seulement aux autres, mais aussi à lui-même, ainsi qu'il a été dit (q. 47, art. 12, *ad 3um*). Aussi bien elle se trouve même dans les sujets, ainsi qu'il a été dit plus haut (au même article); et c'est à eux que la docilité appartient. Et, au surplus, ajoute divinement saint Thomas, même les supérieurs doivent être dociles en certaines choses; car il n'est aucun homme qui puisse entièrement se suffire à lui-même dans les choses qui sont du domaine de la prudence, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

La prudence requiert, au plus haut point, la docilité, qui, par pente naturelle et par voie d'exercice adapté, excluant toute paresse et tout orgueil, use de l'expérience des autres, surtout des anciens, à l'effet de conclure comme il convient dans l'ordre du raisonnement impératif. — Devons-nous dire qu'elle requiert aussi la sagacité ? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si la sagacité est une partie de la prudence ?

Trois objections veulent prouver que « la sagacité n'est pas une partie de la prudence ». — La première dit que « la sagacité s'exerce à l'effet de trouver les moyens ou les voies qui servent à la démonstration, comme on le voit au livre I des *Seconds Analytiques* (ch. XXXIV; de S. Th., leç. 44). Or, la raison de la prudence n'est point démonstrative, ayant pour objet le contingent. Donc la sagacité n'appartient pas à la prudence ».

— La seconde objection rappelle qu' « il appartient à la prudence de bien conseiller ; comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. v, n. 1; ch. vii, n. 6; ch. ix, n. 7; de S. Th., leç. 4, 6, 8). Or, dans le fait du bon conseil, la sagacité n'a point sa place ; car elle est *une certaine* εὐστοχία, c'est-à-dire *une certaine divination*, qui se fait *sans raisonnement et tout d'un coup ;* tandis que *le conseil doit se faire avec lenteur*, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. ix, n. 2, 3; de S. Th., leç. 8). Donc la sagacité ne doit pas être donnée comme une partie de la prudence ». — La troisième objection nous redit que « la sagacité est *une certaine bonne divination* par mode de conjecture, comme il vient d'être marqué. Or, user de conjectures est le propre des rhéteurs. Donc la sagacité appartient à la rhétorique plutôt qu'à la prudence ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « saint Isidore dit, au livre des *Étymologies* (livre X, lettre 5) : *L'homme de sollicitude est dit tel comme étant sagace et prompt* (en latin : *solers* et *citus*). Or, la sollicitude appartient à la prudence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 47, art. 9). Donc, pareillement aussi, la sagacité ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il est de l'homme prudent d'avoir une juste appréciation sur les choses de l'action. Or, la droite appréciation ou le jugement droit s'acquiert, dans les choses de l'action, comme dans celles de la spéculation, d'une double manière : d'abord, par voie d'invention ; secondement, par voie de doctrine ou d'enseignement. Et, de même que la docilité se réfère à ce que l'homme soit bien disposé pour recevoir d'un autre l'appréciation juste ; de même la sagacité se réfère à ce que l'homme soit apte à acquérir par lui-même cette appréciation droite : en telle sorte cependant que la sagacité se prenne ici pour l'εὐστοχία dont elle est une partie. L'εὐστοχία, en effet, est l'aptitude à saisir promptement le vrai, par voie de conjecture, sur toutes choses ; la sagacité, au contraire, est cette même *aptitude prompte et facile quant au fait de trouver le moyen dans la démonstration*, comme il est dit au livre I des *Seconds Analytiques* (ch. xxxiv, n. 1 ; de S. Th., leç. 44). Toutefois, ce philosophe (Andronicus) qui donne la

sagacité comme partie de la prudence, la prend, d'une façon commune, pour toute εὐστοχία ; aussi bien il dit que la sagacité est l'*aptitude qui porte sur l'imprévu et fait trouver ce qui convient* ». — Il est bien difficile de rendre en français, par des mots appropriés et d'une acception distincte, le sens des deux mots latins *eustochia* (tiré d'ailleurs du grec) et *solertia*. Nous n'avons usé que du mot sagacité, par lequel nous avons traduit *solertia*. On pourrait, en un sens, lui substituer le mot dextérité, comme étant d'une signification plus restreinte et se référant à l'art ; et garder le mot sagacité pour traduire εὐστοχία. D'ailleurs, saint Thomas vient de nous faire remarquer que le mot dextérité, appliqué aux choses de la prudence, devrait se prendre dans le sens de sagacité. Il n'y a donc aucun inconvénient à nous en tenir simplement ici à ce dernier mot.

L'*ad primum* répond que « la sagacité ne trouve pas seulement le *moyen* dans les choses de la démonstration, mais aussi dans les choses de l'action : comme si quelqu'un voyant deux hommes qui étaient ennemis devenus amis en conclut qu'ils ont tous deux le même ennemi, ainsi qu'Aristote le dit au même endroit. Et c'est de cette manière que la sagacité appartient à la prudence ».

L'*ad secundum* explique qu' « Aristote apporte, au livre VI de l'*Éthique* (ch. IX, n. 2 ; de S. Th., leç. 8), la vraie raison pour montrer que l'eubulie, qui est la vertu du bon conseil, n'est pas l'εὐστοχία (ou la sagacité) : le mérite de celle-ci, en effet, consiste dans la vue rapide de ce qu'il faut ; tandis que le bon conseil peut exister, même si l'on s'enquiert pendant une durée qui se prolonge. Toutefois, ceci n'empêche point que la vue rapide et juste ne serve au bon conseil. Il se peut même qu'elle soit nécessaire ; et c'est quand une chose se présente à faire à l'improviste. Aussi bien, c'est à propos que la sagacité est assignée comme partie de la prudence ».

L'*ad tertium* fait observer que « la rhétorique, elle aussi, raisonne sur les choses de l'action. Rien n'empêchera donc que la même chose appartienne à la rhétorique et à la prudence. Toutefois, la vue par mode de conjecture ne se prend pas ici uniquement selon qu'il s'agit des conjectures dont usent les

rhéteurs ; mais selon qu'en toutes choses l'homme est apte à conjecturer » ou à voir d'un coup d'œil rapide « la vérité ».

La sagacité, ou cette vivacité de l'intelligence qui fait qu'on saisit d'un coup d'œil et sûrement ce qui doit être fait, le découvrant ainsi par soi-même rapidement, sans qu'on ait à recourir aux conseils des autres, est d'un très grand secours et a sa place marquée dans l'acte de la prudence, quand il s'agit de résolutions qui doivent parfois être prises tout d'un coup et comme à l'improviste. — Devons-nous assigner aussi, comme partie de la prudence, la raison elle-même ? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article V.

Si la raison doit être donnée comme partie de la prudence ?

Trois objections veulent prouver qu' « on ne doit pas faire de la raison une partie de la prudence ». — La première dit que « le sujet de l'accident ne peut pas être l'une de ses parties. Or, la prudence est dans la raison comme dans son sujet, ainsi qu'il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. v, n. 8; de S. Th., leç. 4). Donc la raison ne doit pas être assignée comme partie de la prudence ». — La seconde objection déclare que « ce qui est commun à beaucoup ne doit pas être donné comme partie d'un seul ; ou, s'il l'est, ce ne peut être que de celui à qui cela convient le plus. Or, la raison est requise dans toutes les vertus intellectuelles; et elle l'est surtout dans la sagesee et dans la science qui usent de la raison démonstrative. Donc la raison ne doit pas être donnée comme partie de la prudence ». — La troisième objection fait observer que « la raison ne diffère point, dans son essence, de la puissance de l'intelligence, comme il a été vu auparavant (I p., q. 79, art. 8). Si donc l'intelligence est donnée comme partie de la prudence, il est superflu d'y ajouter la raison ».

L'argument *sed contra* se réfère à ce que « Macrobe, suivant

la pensée de Plotin, met la raison au nombre des parties de la prudence ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle une fois de plus que « *l'œuvre de l'homme prudent est d'être de bon conseil,* comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. VII, n. 6; de S. Th., leç. 6). Or, le conseil est une certaine enquête qui va de certaines choses à d'autres choses. Et cela même est le propre de la raison. Il suit de là qu'il est nécessaire pour la prudence que l'homme soit de bon raisonnement. Et parce que les choses qui sont exigées pour la perfection de la prudence sont dites comme ses parties intégrales, de là vient que la raison doit être mise au nombre des parties de la prudence ».

L'*ad primum* fait observer que « la raison ne se prend pas ici pour la faculté même de la raison, mais pour son bon usage ». Et nous avons vu qu'il en était de même pour tous les autres termes qui pouvaient prêter à semblable objection.

L'*ad secundum*, d'un très haut intérêt, répond que « la certitude de la raison vient de l'intelligence, mais sa nécessité a pour cause le défaut d'intelligence. Les êtres, en effet, chez qui la vertu intellectuelle a toute sa vigueur n'ont pas besoin de raison, mais par leur simple intuition ils saisissent la vérité, comme Dieu et les anges. Or, les choses de l'action, d'ordre particulier, dans lesquelles la prudence dirige, s'éloignent le plus possible des conditions des choses intelligibles; et cela, d'autant plus qu'elles sont moins déterminées et moins certaines : car les choses de l'art, bien qu'elles soient d'ordre particulier, sont cependant plus déterminées et plus certaines, d'où il suit qu'en plusieurs d'entre elles il n'y a pas à parler de conseil, à cause de leur certitude, comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. III, n. 8; de S. Th., leç. 7). Et donc, bien que la raison soit plus certaine dans les autres vertus intellectuelles que dans la prudence, cependant pour la prudence il est requis au plus haut point que l'homme soit de bon raisonnement, afin de pouvoir bien appliquer les principes universels aux choses particulières, variables et incertaines ».

L'*ad tertium* déclare que « si l'intelligence et la raison ne sont point des facultés diverses, cependant on les dit en raison

d'actes divers : l'intelligence, en effet, se prend de l'intime pénétration de la vérité; et la raison, de l'enquête et du discours. C'est donc à bon droit que l'une et l'autre sont assignées distinctement comme parties de la prudence ».

La prudence a besoin de raison, au plus haut point; car il lui faut appliquer à l'infinie variabilité des circonstances de l'acte humain, les principes universels ou les règles de morale qui commandent cette action. — A-t-elle aussi besoin de prévoyance? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VI.

Si la prévoyance doit être assignée comme partie de la prudence?

Trois objections veulent prouver que la prévoyance ou « la providence ne doit pas être assignée comme partie de la prudence ». — La première déclare qu' « il n'est rien qui fasse partie de lui-même. Or, la prévoyance semble être la même chose que la prudence; parce que, comme saint Isidore le dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre P), l'*homme prudent est ainsi appelé comme si l'on disait voyant de loin* (en latin *prudens*, *porro videns*); et c'est de là aussi qu'est tiré le mot de prévoyance ou de *providence*, comme le dit Boèce à la fin de la *Consolation* (liv. V, prose VI). Donc la prévoyance n'est pas une partie de la prudence ». — La seconde objection dit que « la prudence est seulement d'ordre pratique. Or, la prévoyance peut être aussi spéculative; car la vision, d'où se tire le mot de prévoyance, appartient à la raison spéculative plutôt qu'à la raison qui regarde l'opération. Donc la prévoyance n'est pas une partie de la prudence ». — La troisième objection fait observer que « l'acte principal de la prudence est l'acte du commandement; et ses actes secondaires, les actes de jugement et de conseil. Or, il ne semble pas qu'aucun de ces actes soit com-

pris dans le mot de prévoyance. Donc la prévoyance n'est pas une partie de la prudence ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'autorité de Cicéron et de Macrobe, qui mettent la prévoyance au nombre des parties de la prudence, comme il ressort de ce qui a été dit » (q. 48).

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser à nouveau le rôle de la prudence. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 47, art. 1, *ad 2um*; art. 6; art. 13; cf. *1a-2ae*, q. 57, art. 5), la prudence porte proprement sur les choses qui sont ordonnées à la fin; et ceci appartient en propre à son office, que ces choses soient ordonnées à la fin comme il convient. Et bien qu'il y ait certaines choses nécessaires, ordonnées à la fin, lesquelles sont soumises à la Providence divine, cependant à la prudence humaine ne sont soumises que des choses contingentes, ayant trait à l'action, qui doivent être accomplies par l'homme en vue de la fin. Or, les choses déjà passées revêtent une certaine nécessité; car il est impossible que ce qui a été fait n'ait pas été. De même, les choses présentes, en tant que telles, ont une certaine nécessité : il est nécessaire, en effet, que Socrate soit assis tant qu'il est assis. Il suit de là que ce sont les choses contingentes futures, selon qu'elles sont de nature à être ordonnées par l'homme à la fin de la vie humaine, qui appartiennent à la prudence. Et précisément, ces deux choses sont impliquées dans le nom de prévoyance ou de providence : la prévoyance, en effet, dit un regard à quelque chose de distant à quoi doivent être ordonnées les choses qui se présentent à nous » comme devant être faites par nous. « Aussi bien la prévoyance est une partie de la prudence ».

L'*ad primum* dit que « toutes les fois que plusieurs choses sont requises à l'effet d'en constituer une seule, il est nécessaire que l'une d'elles soit principale et que toutes les autres lui soient ordonnées. C'est ainsi qu'il est nécessaire qu'en chaque tout se trouve une partie formelle et prédominante, de laquelle le tout tire son unité. C'est de même que la prévoyance est la partie principale entre toutes les autres parties de la prudence; car toutes les autres choses qui sont requises dans la prudence sont nécessaires pour que soit bien établi l'ordre à la

fin. Et de là vient que le nom même de prudence est tiré de la prévoyance, comme de sa partie principale ».

L'*ad secundum* fait observer que « la spéculation porte sur l'universel et le nécessaire, qui, de soi, n'est pas éloigné, étant partout et toujours; bien qu'il le soit pour nous, en tant que nous sommes en défaut par rapport à sa connaissance. Et voilà pourquoi la prévoyance ne se dit pas, à proprement parler, dans les choses spéculatives, mais seulement dans les choses pratiques ». — On aura remarqué cette lumineuse déclaration de saint Thomas touchant la présence en tout temps et en tout lieu, de l'universel et du nécessaire; vérité qui a sa réalisation parfaite en l'universel et le nécessaire par excellence, savoir l'Être divin lui-même; cf. I p., q. 8; q. 15.

L'*ad tertium* répond que « dans la droite ordination à la fin que le nom de prévoyance implique, se trouve comprise la rectitude du conseil, du jugement, et du précepte, sans lesquels la droite ordination à la fin ne saurait être ».

La prévoyance, ou la providence, d'où se tire le nom même de prudence, est ce qu'il y a de principal et de plus formel parmi tout ce qui est ordonné à la perfection de cette vertu : c'est qu'en effet la prévoyance n'est rien autre que la sage ordination, à la fin voulue, de l'acte qu'il s'agit d'accomplir en vue de cette fin; or, la prudence ne comprend toutes les autres choses dont nous avons parlé, et qui constituent ses parties, que pour aboutir à cette ordination de fait, réalisée par sa partie dernière et principale, d'où elle tire son nom, la prévoyance. On le voit, saint Thomas, dans cet article, a pris le mot prévoyance, plutôt dans le sens du mot providence, qui est, du reste, le seul mot du texte latin, *providentia*. Si nous voulions restreindre le sens du mot à celui du mot français prévoyance, nous pourrions dire que la prévoyance est assignée comme partie distincte de la prudence, en tant qu'elle regarde la connaissance des choses à venir, de même que la mémoire regarde la connaissance des choses passées, et l'intelligence la connaissance des choses présentes. Dans ce cas, la prévoyance porterait sur la connaissance des choses à venir qui peuvent

intéresser ou diriger notre action, quelles qu'elles soient; et non pas seulement sur la connaissance pratique des choses à venir qui doivent être faites par nous : auquel sens saint Thomas a pris ici le nom de prévoyance ou de providence. — Il nous reste à nous demander si la circonspection et la précaution sont, elles aussi, des parties de la prudence. D'abord, la circonspection. C'est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si la circonspection doit être tenue pour une partie de la prudence?

Trois objections veulent prouver que « la circonspection ne peut pas être donnée comme une partie de la prudence ». — La première fait remarquer que « la circonspection paraît être une certaine considération des choses qui sont autour (en latin *circum* : autour; *spectare* : regarder). Or, ces choses-là sont infinies; et ne peuvent être saisies par la raison, où se trouve la prudence. Donc la circonspection ne peut pas être assignée comme partie de cette vertu ». — La seconde objection insiste et dit que « les circonstances semblent appartenir aux vertus morales plutôt qu'à la prudence. Or, la circonspection n'est pas autre chose, semble-t-il, que la vue des circonstances. Donc la circonspection appartient aux vertus morales plutôt qu'à la prudence ». — La troisième objection déclare que « celui qui peut voir les choses qui sont au loin peut à plus forte raison voir celles qui sont autour. Or, par la prévoyance, l'homme peut voir les choses qui sont loin. Donc elle suffit aussi à voir les choses qui sont autour. Et, par suite, il n'eût point fallu qu'en dehors de la prévoyance on assigne la circonspection comme partie de la prudence ».

L'argument *sed contra* se réfère toujours à « l'autorité de Macrobe, dont il a été parlé plus haut » (q. 48).

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine rappelée et précisée à l'article précédent. « A la prudence,

ainsi qu'il a été dit, il appartient surtout d'ordonner comme il convient chaque chose à la fin. Or, ceci ne peut se faire que si la fin elle-même est bonne, et si la chose ordonnée à la fin est bonne elle aussi et en harmonie avec cette fin. D'autre part, étant donné que la prudence, ainsi qu'il a été dit (art. 3), porte sur les actions particulières, où une foule de choses se rencontrent, il arrive que telle chose, qui, en elle-même, est bonne et en harmonie avec la fin, cependant, en raison de certaines choses qui surviennent, est rendue mauvaise ou inopportune à l'obtention de la fin. C'est ainsi, par exemple, que donner des témoignages d'affection à quelqu'un, si on considère la chose en soi, paraît de nature à provoquer de son côté un retour d'affection; mais s'il arrive qu'il y ait dans son cœur l'orgueil ou le soupçon de l'adulation, ce ne sera plus apte à obtenir cette fin. Et c'est pour cela que la circonspection est nécessaire à la prudence, afin que l'homme compare avec les circonstances cela même qui est ordonné à la fin ».

L'*ad primum* répond que « si les choses qui peuvent entourer un acte sont infinies, cependant celles qui l'entourent en fait ne sont pas infinies; mais il n'y en a qu'un petit nombre qui sont de nature à changer le jugement de la raison dans les choses de l'action ». — Cette sage remarque de saint Thomas coupe court au danger de vertige qui pourrait se présenter quelquefois à certains esprits s'imaginant qu'on ne peut s'arrêter à rien dans l'ordre de l'action parce qu'il y a toujours place pour de nouvelles suppositions ou d'autres possibilités. Les conditions possibles de nature à affecter un acte humain sont infinies; mais celles qui sont de nature à affecter mon acte à moi au sujet duquel j'ai à prendre une décision, demeurent en réalité finies et se ramènent même à un très petit nombre dont j'aie à tenir compte.

L'*ad secundum* déclare que « les circonstances appartiennent à la prudence, comme chose à déterminer par son jugement; et elles appartiennent aux vertus morales, en tant que ces vertus doivent être perfectionnées par ces circonstances ainsi déterminées ».

L'*ad tertium* précise qu' « il appartient à la prévoyance ou à

la providence de regarder ce qui de soi convient à la fin; et à la circonspection, de considérer si la chose qui convient ainsi à la fin en raison d'elle-même, lui convient aussi en raison des circonstances. Et parce que chacune de ces deux choses a ses difficultés spéciales, à cause de cela, on les assigne toutes deux, distinctement, comme parties de la prudence ».

La circonspection, dont le propre est de veiller sur les circonstances de l'acte ordonné à la fin, est une partie de la prudence. — Devons-nous y ajouter encore la précaution? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant, le dernier de la question actuelle.

Article VIII.

Si la précaution doit être mise au rang des parties de la prudence?

Trois objections veulent prouver que « la précaution ne doit pas être mise au rang des parties de la prudence ». — La première dit que « dans les choses où le mal ne peut être, la première n'est point nécessaire. Or, *il n'est personne qui use mal des vertus*, ainsi qu'il est dit au livre du *Libre Arbitre* (liv. II, ch. XIX). Donc la précaution n'appartient pas à la prudence, qui a de diriger les vertus ». — La seconde objection fait observer qu' « il appartient au même de pourvoir au bien et d'éviter le mal; comme c'est le même art qui cause la santé et guérit la maladie. Or, pourvoir au bien est le propre de la providence » ou de la prévoyance. « Donc, c'est à elle aussi qu'il appartient de prévenir le mal. Et, par suite, la précaution ne doit pas être marquée comme une partie de la prudence, distincte de la prévoyance ». — La troisième objection déclare qu' « aucun homme prudent ne tend à l'impossible. Or, nul ne peut prévenir tous les maux qui peuvent arriver. Donc la précaution n'appartient pas à la prudence ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Éphésiens*, ch. V (v. 15) : *Voyez de marcher avec précaution* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se contente de faire observer que « les choses sur lesquelles porte la prudence sont les choses de l'action, d'ordre contingent, où, de même que le vrai peut se mêler au faux, de même le mal peut se mêler au bien, en raison des multiples formes de ces choses de l'action, dans lesquelles le bien est souvent empêché par le mal et le mal a l'apparence du bien. Et voilà pourquoi la précaution est nécessaire à la prudence, afin que le bien soit pris en telle sorte que le mal soit évité ».

L'*ad primum* répond que « la précaution n'est point nécessaire dans les actes moraux, pour que l'homme se garde des actes des vertus, mais pour qu'il se garde lui-même de ce par quoi les actes des vertus pourraient être empêchés ».

L'*ad secundum* accorde que « se garder des maux opposés appartient à la même raison que poursuivre les biens. Mais éviter certains empêchements extrinsèques, ceci appartient à une autre raison. Et voilà pourquoi, la précaution se distingue de la prévoyance, bien que toutes deux appartiennent à la même vertu de prudence ».

L'*ad tertium* distingue une double sorte de maux, même extrinsèques, qui peuvent survenir. « Parmi les maux que l'homme peut avoir à éviter, il en est qui ont coutume d'arriver le plus souvent. Ceux-là peuvent être embrassés par la raison. Et c'est contre eux qu'est ordonnée la précaution, afin qu'ils soient évités totalement, ou qu'ils causent moins de dommage. D'autres arrivent rarement et comme par hasard. Ceux-là, parce qu'ils sont infinis, ne peuvent pas être embrassés par la raison ; et l'homme ne peut pas totalement se prémunir contre eux ; bien que cependant, par le concours de la prudence, l'homme puisse disposer toutes choses de façon à se trouver moins atteint par les insultes » ou les coups « de la fortune ».

La prudence, qui a pour office propre, dans l'ordre de la vie morale, de disposer toutes choses en vue de l'accomplissement des actes des vertus, réglant cela même qui constitue la raison de vertu en chacun de ces actes pour autant qu'il doit répondre

en tout ce qui est de lui à la fin même de la vertu, requiert, essentiellement, pour l'accomplissement de son office, si délicat et si souverainement important, une foule de conditions ou de qualités qui sont comme ses parties intégrantes. Il lui faut le souvenir des choses passées ; l'intelligence ou la claire vue des principes de l'action soit en général soit en particulier; la docilité et la révérence, à l'endroit de la sagesse des anciens ; la sagacité, pour trouver elle-même ce qu'il lui serait impossible, dans un moment subit, de demander à autrui ; le sain exercice de la raison, appliquant comme il convient les principes de l'action aux multiples conditions particulières de l'action elle-même, si incertaines et si variées ; la prévoyance ou la détermination voulue au moment de l'action pour chaque acte particulier, quant à la substance de cet acte ; la circonspection, à l'endroit de tout ce qui entoure cet acte ; la précaution, contre tout ce qui pourrait y mettre obstacle ou en compromettre le fruit. De ces diverses parties, ou conditions, la mémoire et l'intelligence regardent la connaissance requise pour la prudence ; la docilité et la sagacité, l'acquisition de cette connaissance ; la raison, l'usage de cette connaissance, qui, s'appliquant à l'acte, revêt le triple caractère de prévoyance, de circonspection et de précaution. Toutes ces diverses parties peuvent être requises et sont requises à des degrés divers pour chaque acte de la vertu de prudence, en quelque matière que ces actes s'exercent, ou de quelque espèce d'acte de prudence qu'il puisse s'agir. — Après avoir vu ces diverses conditions de l'acte de prudence considéré en lui-même ou comme tel, « nous devons maintenant étudier ses diverses espèces. Et, parce que nous avons déjà parlé de la prudence » ordinaire « qui fait que chaque homme se gouverne lui-même, il nous reste à parler des espèces de la prudence qui a pour office de régir la multitude ». — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION L

DES PARTIES SUBJECTIVES DE LA PRUDENCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la vertu d'établir les lois doit être donnée comme une espèce de la prudence?
2° Si la vertu politique?
3° Si la vertu économique?
4° Si la vertu militaire?

Nous traduisons littéralement les mots latins de saint Thomas. Ce que ces titres peuvent avoir d'un peu étrange ou mystérieux s'expliquera de lui-même en lisant la suite des quatre lumineux articles qu'ils nous annoncent. — Venons immédiatement à l'article premier.

Article Premier.

Si la vertu royale doit être assignée comme une espèce de la prudence?

Le mot latin de saint Thomas est ici *regnativa*, remplaçant le mot *legislativa*, qui était dans le sommaire de la question. Et les deux mots peuvent, en effet, être mis l'un pour l'autre. Car nous savons que pour saint Thomas le pouvoir suprême ou le pouvoir royal s'identifie au pouvoir de faire la loi (cf. *1ª-2ªe*, q. 90, art. 3; q. 97, art. 3, *ad 3um*). L'un et l'autre constitue, au sens formel, le vrai pouvoir social qui s'appelle gouverner.

Trois objections veulent prouver que « la vertu royale ne

doit pas être donnée comme une espèce de la prudence ». — La première déclare que « la vertu royale est ordonnée à conserver la justice; il est dit, en effet, au livre V de l'*Éthique* (ch. VI, n. 5 ; de S. Th., leç. 11), que *le prince est le gardien du juste*. Donc la vertu royale appartient plutôt à la justice qu'à la prudence ». — La seconde objection fait remarquer que « d'après Aristote, au livre III des *Politiques* (ch. V, n. 2; de S. Th., leç. 6), la royauté est l'une des six formes de politique ou de régime. Or, aucune espèce de prudence ne se prend des autres formes, qui sont l'*aristocratie, la politie* appelée encore *timocratie ;* la *tyrannie*, l'*oligarchie*, la *démocratie*. Donc la royauté non plus ne doit motiver une espèce particulière de prudence qu'on appellerait *la prudence royale* (regnativa) ». Au sujet des six formes de régime que vient de mentionner saint Thomas après Aristote, il faut savoir qu'elles se ramènent à trois, qui sont le gouvernement d'un seul, ou de plusieurs, ou de tous. Seulement, quand ce gouvernement est ce qu'il doit être, en vue du bien commun, on l'appelle : monarchie ou royauté, aristocratie, timocratie (nous dirions aujourd'hui démocratie). Quand, au contraire, il est corrompu et s'exerce au préjudice du bien commun, il s'appelle : tyrannie ; oligarchie ; démocratie (ou démagogie). — La troisième objection dit que « le fait d'établir des lois n'appartient pas seulement aux rois, mais aussi à certains autres pouvoirs, et même au peuple; comme on le voit par saint Isidore, au livre des *Étymologies* (liv. III, ch. X). Or, Aristote, au livre VI de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 2 ; de S. Th., leç. 7), assigne la vertu qui fait les lois (*legislativa*), comme une partie de la prudence. Donc c'est mal à propos que l'on met à sa place la vertu royale (*regnativa*) ».

L'argument *sed contra* cite un autre texte d' « Aristote », où il est « dit, dans le livre III des *Politiques* (ch. II, n. 2 ; de S. Th., leç. 3), que *la prudence est la vertu propre du prince*. Donc la prudence royale est une prudence spéciale ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 47, art. 8, 12), il appartient à la prudence de régir et de commander » ; c'est là son acte par excellence, son acte propre.

« Il s'ensuit que si l'on trouve une raison spéciale de régence et de commandement dans les actes humains, il faudra y trouver aussi une raison spéciale de prudence. D'autre part, il est manifeste qu'en celui qui doit régir non seulement sa propre personne, mais la communauté parfaite de la cité ou du royaume, on trouve une raison spéciale et parfaite d'acte de régir : cet acte, en effet, est d'autant plus parfait, qu'il est plus universel, s'étendant à plus de choses et atteignant une fin plus haute. Il suit de là qu'au roi, dont l'office est de régir la cité ou le royaume, la prudence convient selon sa raison spéciale et la plus parfaite. Et c'est pour cela que la prudence royale est désignée comme une espèce de la prudence ».

L'*ad primum* répond que « tout ce qui est des vertus morales appartient à la prudence comme à la vertu qui dirige ; aussi bien la droite raison de la prudence est comprise dans la définition de la vertu morale, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 47), art. 5 ; *1ª-2ªe*, q. 58, art. 2, *ad 4um*). Et voilà pourquoi même l'exécution de la justice, selon qu'elle est ordonnée au bien commun, en quoi elle appartient à l'office du roi, a besoin de la direction de la prudence. Aussi bien, ces deux vertus sont par excellence les vertus du roi, savoir la prudence et la justice, selon cette parole de *Jérémie*, ch. XXIII (v. 5) : *Le roi régnera et il sera prudent et il fera le jugement et la justice sur la terre*. Toutefois, parce que diriger appartient plutôt au roi ; et exécuter, aux sujets ; à cause de cela, la vertu royale est plutôt assignée comme espèce de la prudence, qui dirige, que de la justice, qui exécute ».

L'*ad secundum* déclare que « la royauté, parmi toutes les autres formes de politique ou de régime, est la meilleure, ainsi qu'il est dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. x, n. 2 ; de S. Th., leç. 10). Et voilà pourquoi l'espèce de la prudence devait plutôt tirer son nom de la royauté : en telle sorte cependant que sous son nom, d'art royal ou d'art de régner, soient compris tous les autres régimes justes ; mais non les mauvais, qui, étant opposés à la vertu, n'appartiennent pas à la prudence ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « Aristote nomme ou désigne la vertu royale par son acte principal, qui consiste à établir

les lois; et si d'autres ont ce pouvoir, ce n'est qu'en tant qu'ils participent quelque chose du régime royal ».

Le vrai régime de la cité ou de la nation, si on le prend dans son sens le plus parfait, est le régime royal. Tous les autres ne sont qu'une participation plus ou moins déformée ou éloignée de celui-là. Et parce que la prudence est la vertu propre du commandement ou du fait de régir, autant le bien de la cité ou de la nation l'emporte sur le bien de l'individu ou des groupements particuliers, autant l'espèce de prudence qui convient à un roi ou à quiconque gouverne la société parfaite qu'est la cité ou la nation l'emporte en excellence sur toute autre espèce de prudence. — A côté de cette première espèce de prudence existant dans le chef de la cité ou de la nation, faut-il admettre encore, dans la société parfaite qu'est la nation ou la cité, une autre espèce de prudence politique? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit, l'un des plus nécessaires à méditer aujourd'hui, pour nous guérir du mal de mort causé dans les divers États par le virus de la Révolution.

Article II.

Si la vertu politique est convenablement assignée comme une partie de la prudence?

Trois objections veulent prouver que « la vertu politique est mal à propos assignée comme une partie de la prudence ». — La première arguë de ce que « la vertu propre aux rois est une partie de la prudence. Or, la vertu propre aux rois appartient à la politique ; et l'on ne doit pas diviser la partie contre son tout. Par conséquent, la vertu politique ne doit pas être assignée comme une partie de la prudence, divisée contre la vertu royale ». — La seconde objection déclare que « les espèces des habitus se distinguent selon les objets divers. Or, ce sont les mêmes choses que doit commander celui qui règne et exécuter celui qui est sujet. Donc la vertu politique, selon qu'elle

appartient aux sujets, ne doit pas être assignée comme une espèce de prudence distincte de la vertu royale ». — La troisième objection, fort intéressante, dit que « chaque sujet constitue une personne particulière. Or, chaque personne particulière peut se diriger suffisamment elle-même par la prudence ordinaire. Donc il n'est pas besoin de mettre une autre espèce de prudence appelée du nom de politique ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter l'autorité d' « Aristote », qui « dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 2; de S. Th., leç. 7): *La prudence ordonnée au bien de la cité sera double : l'une, qui est la prudence du chef et porte sur les lois à faire; l'autre, qui garde pour elle le nom de politique et porte sur le particulier* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « le serviteur est mû par son maître et le sujet par le prince, mais d'une autre manière que ne sont mus par leurs moteurs les êtres irrationnels ou inanimés. Les êtres irrationnels, en effet, ou inanimés, sont mus totalement par autrui et ne se meuvent point eux-mêmes; car ils n'ont point le domaine ou la maîtrise de leur acte par le libre arbitre. Aussi bien la rectitude de leur gouvernement n'est pas en eux; elle est tout entière en ceux qui les meuvent. Il n'en va pas de même pour les hommes, s'agirait-il même des esclaves; à plus forte raison des serviteurs, ou de ceux qui, à un degré quelconque, se trouvent avoir raison de sujets. Ceux-là sont mus par le commandement d'autrui; mais en telle sorte qu'ils se meuvent eux-mêmes par leur libre arbitre » : ils connaissent le commandement; et ils se déterminent eux-mêmes par leur libre arbitre à s'y conformer en l'exécutant. Or, il importe souverainement pour le bon ordre de la société dont ils font partie que leur acte de se soumettre au commandement de leurs supérieurs soit vraiment ce qu'il doit être; sans quoi le commandement étant mal exécuté ou ne l'étant pas du tout, le bien de la société ne sera pas obtenu, quelque parfait que puisse être d'ailleurs le commandement en lui-même. « Et voilà pourquoi en tous ces hommes est requise une certaine rectitude de gouvernement qui fait qu'ils se dirigent eux-mêmes dans le fait d'obéir à leurs

chefs. C'est à cela qu'est ordonnée l'espèce de la prudence appelée politique ». La vertu politique entendue en ce sens n'est donc que la vertu de prudence sous cette raison spécifique distincte qui la fait perfectionner tout sujet de la société parfaite qu'est la cité ou la nation pour qu'il subordonne lui-même tous les actes de sa vie au commandement ou à la direction du chef établissant la loi en vue du bien commun; c'est la vertu des sujets rendant parfaite leur obéissance à la loi, comme la prudence royale était la vertu de celui ou de ceux qui gouvernent, les rendant parfaits dans leur acte de commander en donnant la loi.

L'*ad primum* rappelle que « la prudence royale est la plus parfaite des espèces de la prudence, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Aussi bien la prudence des sujets, qui reste en deçà de la prudence royale, garde pour elle le nom commun à tout ce qui est politique; c'est ainsi que dans les choses de la logique, le terme d'attribution qui ne signifie point l'essence garde pour lui le nom de *propre* » : il désigne ce qui, en deçà de l'essence, souverainement propre à l'être spécifique, se trouve cependant en lui, à titre d'accident inséparable.

L'*ad secundum* répond que « c'est la raison diverse dans l'objet qui diversifie l'*habitus* quant à son espèce, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 47, art. 5; *Ia-IIae*, q. 54, art. 2). Or, les mêmes choses qui doivent être faites sont considérées par le roi sous une raison plus universelle qu'elles ne sont considérées par le sujet qui obéit; car à un même roi qui commande, beaucoup de sujets obéissent en des offices divers. Et voilà pourquoi la prudence royale se compare à la prudence politique dont nous parlons comme l'art qui commande aux arts qui exécutent » (cf. q. 47, art. 12).

L'*ad tertium* précise, d'un mot, que par la prudence ordinaire, l'homme se régit lui-même en vue de son propre bien; tandis que par la prudence politique dont nous parlons, il se régit en vue du bien commun. »

Le bien commun de la cité ou de la nation, qui spécifie la première et la plus excellente de toutes les prudences (cf. q. 47,

art. 11), entraîne, pour cette première espèce de prudence, une subdivision spécifique. Il ne se peut point, en effet, que le bien commun de la société parfaite qu'est la cité ou la nation soit obtenu comme il doit l'être, si, d'une part, le chef qui y préside et qui a pour mission de commander en faisant la loi ne possède lui-même, à son plus haut degré de perfection spécifique, la vertu de prudence, qui est, précisément, la vertu du commandement; et si, d'autre part, tous les sujets qui composent cette société, ne possèdent, selon que le requiert l'office de chacun d'eux, la vertu de prudence faisant qu'ils se commandent à eux-mêmes selon qu'il convient en vue du bien commun à obtenir en obéissant à la loi. La première, la plus excellente au sens pur et simple, est la prudence propre du gouvernement ou la prudence royale; l'autre, qui vient tout de suite après en perfection, à cause du bien commun auquel elle aussi se trouve ordonnée et qui la spécifie, s'appelle la prudence politique, dans la langue philosophique d'Aristote. — Nous devons nous enquérir maintenant d'une autre espèce de prudence, qui dépasse, elle aussi, la prudence ordinaire, sans atteindre cependant à la perfection de la puissance royale ou politique. C'est la prudence appelée par Aristote *économique*, ou prudence *familiale*. Elle va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la vertu économique doit être assignée comme une espèce de la prudence?

Trois objections veulent prouver que la « vertu économique » ou familiale « ne doit pas être assignée comme une espèce de la prudence ». — La première en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. v, n. 1; de S. Th., leç. 4), que la prudence est ordonnée au *bien vivre total*. Or, la vertu économique est ordonnée à une certaine fin particulière, savoir les richesses, comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. 1, n. 3; de S. Th., leç. 1). Donc la vertu économique n'est

pas une espèce de la prudence ». — La seconde objection nous redit que « comme il a été vu plus haut (q. 47, art. 13), la prudence n'appartient qu'aux bons. Or, la vertu économique peut se trouver même dans les méchants; il est, en effet, beaucoup de pécheurs qui sont prévoyants dans le gouvernement de la famille. Donc la vertu économique ne doit pas être assignée comme une espèce de la prudence ». — La troisième objection fait remarquer que « comme dans le royaume on trouve un élément qui commande et un élément qui est sujet; de même aussi dans la maison » ou la famille. « Si donc la vertu économique est une espèce de la prudence comme l'est la vertu politique, il faudrait qu'il y eût aussi la prudence paternelle comme il y a la prudence royale. Or, cette prudence n'est pas assignée. Donc la vertu économique non plus ne doit pas être assignée comme une espèce de la prudence ». Cette objection, fort intéressante, nous vaudra une réponse qui achèvera de préciser la doctrine sur le point qui nous occupe.

L'argument *sed contra* cite l'autorité « d'Aristote », qui « dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 3; de S. Th., leç. 7), que *de ces prudences*, qui ont trait au gouvernement de la multitude, *l'une est l'économique; l'autre, la législative; l'autre, la politique* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la raison de l'objet diversifiée selon l'universel et le particulier, ou selon le tout et la partie, diversifie les arts et les vertus; et selon cette diversité, parmi les vertus, l'une a raison de vertu principale par rapport à l'autre. Or, il est manifeste que la maison » ou la famille « occupe le milieu entre une personne individuelle et la cité ou le royaume; car, de même qu'une personne individuelle fait partie de la maison, de même la maison fait partie de la cité ou du royaume. Il suit de là que comme la prudence ordinaire, qui doit régir l'individu, se distingue de la prudence politique », ordonnée au bien du royaume ou de la cité, « pareillement, il faut que la prudence économique » ou de la famille « se distingue de l'une et de l'autre ».

L'*ad primum* répond que « les richesses se comparent à la

vertu économique, non à titre de fin dernière, mais par mode d'instrument, comme il est dit au premier livre des *Politiques* (ch. III, n. 9; de S. Th., leç. 6); quant à la fin dernière de la vertu économique, c'est le bien vivre total selon la vie de famille. Pour ce qui est du mot d'Aristote, au livre I de l'*Éthique*, il ne fait que donner un exemple, en marquant les richesses comme fin de la vertu économique, au regard de plusieurs » : il en est, en effet, beaucoup qui font converger tous leurs efforts vers ce seul but : augmenter leur patrimoine ou enrichir leur maison. Mais ce n'est point là la vraie fin de la prudence économique ou familiale : celle-ci ne vise à l'acquisition des richesses, que pour assurer le « bien vivre total humain, selon qu'il s'épanouit dans la vie de famille : *totum bene vivere secundum domesticam conversionem* », suivant la délicieuse formule de saint Thomas.

L'*ad secundum* résout, par cette même lumineuse doctrine, la difficulté que faisait la seconde objection. « S'il s'agit de la disposition de certaines choses particulières, ayant trait au bien de la maison, certains hommes pécheurs peuvent en effet se montrer prévoyants et y pourvoir; mais non quant au bien vivre total qui s'épanouit dans la vie de famille : car, pour cela, il faut par-dessus tout la vie vertueuse ».

L'*ad tertium* accorde que « le père, dans la maison, a une certaine similitude du pouvoir royal, comme il est dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. x, n. 4; de S. Th., leç. 10); mais cependant il n'a point la puissance parfaite de gouverner, comme l'a le roi » ; car la famille ne constitue pas une société parfaite, pouvant se suffire en tout, comme la cité ou la nation (cf. *1ª-2ªe*, q. 90, art. 3, *ad 3um*). « Et voilà pourquoi il n'y a pas à établir une espèce particulière de prudence, qui serait la prudence paternelle, comme nous établissons la prudence royale ». — Nous voyons, par cette réponse, que la prudence économique ou familiale est spécifiquement la même dans tous les membres de la famille, bien qu'elle ne s'exerce pas en tous de la même manière ou avec les mêmes caractères. Et il en est ainsi parce que la raison de bien humain dans la famille ne demande pas une subdivision spécifique de la vertu qui y

pourvoit, comme le demande la raison de bien humain dans la cité ou la nation.

La raison de bien humain embrassant tout l'ensemble de la vie humaine est l'objet propre de la vertu de prudence, qui a pour mission de faire réaliser ce bien en dirigeant dans leur acte chacune des vertus qui portent sur ses divers aspects. Mais parce que dans l'ordre de la vie humaine, ce bien peut être réalisé par l'homme, ou selon qu'il est tel individu, ou selon qu'il est membre de telle famille, ou selon qu'il fait partie de telle cité ou de telle nation, à cause de cela il est une triple vertu de prudence, spécifiquement distincte, et qui s'appelle la prudence individuelle, ou la prudence familiale, ou la prudence politique, avec ceci encore que cette dernière supposera, dans le chef de la cité ou du royaume, une prudence spéciale appelée proprement la prudence royale ou de gouvernement. — Ces diverses espèces de prudence suffisent-elles; ou devons-nous parler encore d'une autre espèce s'y ajoutant et qui s'appellerait la prudence de la milice? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant, où saint Thomas va compléter de façon si heureuse tout ce qu'il nous a déjà dit dans cette admirable question des espèces de la prudence.

Article IV.

Si la vertu militaire doit être assignée comme une espèce de la prudence?

Trois objections veulent prouver que « la vertu militaire ne doit pas être assignée comme une partie de la prudence ». — La première rappelle que « la prudence se divise contre l'art, ainsi qu'il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. III, n. 1; ch. V, n. 3, 7; de S. Th., leç. 3, 4). Or, la vertu militaire est un certain art dans les choses de la guerre; comme on le voit par Aristote, au livre III de l'*Éthique* » (ch. VIII, n. 6 et suiv.; de

S. Th., leç. 16). Et nous parlons, en effet, couramment de l'*art militaire*. « Donc la vertu militaire ne doit pas être assignée comme une espèce de la prudence ». — La seconde objection dit que « les choses de l'armée sont contenues sous les choses de la politique »; en ce sens qu'elles font partie du gouvernement général de la cité ou de la nation. « Or, il y a bien d'autres branches qui s'y trouvent ainsi comprises, tels que le négoce, l'industrie et autres choses de ce genre. D'autre part, ces autres offices qui se trouvent dans la cité ne motivent point des espèces nouvelles de prudence. Donc il semble bien que les choses de l'armée ne doivent pas non plus le faire ». — La troisième objection fait observer que « dans les choses de l'armée, le courage des soldats est de la dernière importance. C'est donc à la vertu de force et non à la vertu de prudence qu'il les faut rattacher ».

L'argument *sed contra* est un beau texte du livre des *Proverbes*, ch. XXIV (v. 6), où « il est dit : *C'est par l'organisation qu'on triomphe à la guerre, et le salut se trouvera où sont d'excellents conseils*. Or, le conseil appartient à la prudence. Donc, pour les choses de la guerre est nécessaire au plus haut point cette espèce de prudence qui s'appelle la prudence militaire » ou des combats.

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette remarque si profonde et si lumineuse : « Il faut que les choses de l'art et de la raison soient conformes aux choses de la nature, que la raison divine a instituées. Or, la nature tend à deux choses : premièrement, à régir chaque chose en elle-même; secondement, à résister aux choses extérieures qui attaquent ou qui corrompent. C'est pour cela qu'elle a donné aux animaux, non seulement la faculté concupiscible qui les meut aux choses qui leur conviennent, mais aussi l'irascible par laquelle l'animal résiste à ce qui l'attaque. Et de là vient que dans les choses qui regardent la raison, il n'y a pas seulement à avoir la prudence politique, qui dispose comme il convient ce qui a trait au bien commun; mais il faut aussi la prudence militaire, qui repousse les insultes ou les assauts des ennemis ». — On le voit, c'est encore ici la raison de bien commun dans l'ordre de la

société parfaite constituée par la cité ou la nation, qui motive la nouvelle espèce de prudence dont nous parlons; mais cette raison de bien commun, considérée sous l'aspect de sa défense contre les violences des ennemis du dehors. Par où l'on peut voir aussi la place de cette espèce nouvelle de la prudence parmi les autres espèces. Elle se range immédiatement à côté de la prudence royale ou du gouvernement et de la prudence politique, destinée qu'elle est à les servir toutes deux.

L'*ad primum* accorde que « la vertu militaire peut être un art, selon qu'elle a certaines règles d'user comme il convient de certaines choses extérieures, telles que les armes, les chevaux » et le reste; « mais selon qu'elle est ordonnée au bien commun, elle a plutôt la raison de prudence », ainsi que nous l'avons montré au corps de l'article.

L'*ad secundum* appuie sur la même raison foncière. « Les autres emplois existant dans la cité sont ordonnés à des » fins ou à des « utilités particulières ; l'office militaire, au contraire, est ordonné à la protection du bien commun dans sa totalité, *ad tuitionem totius boni communis* ». Et voilà bien, d'un mot, excellemment marqué le caractère propre et spécifique de ce que nous avons appelé la prudence militaire. Elle est essentiellement d'ordre politique ou social, non d'ordre individuel ou même familial; et, dans l'ordre politique, elle vise le bien commun : non sous l'aspect de sa promotion, soit par voie d'autorité suprême et royale, soit par voie de sage sujétion; mais sous l'aspect de sa protection : encore est-il bon de remarquer qu'il s'agit de sa protection contre les assauts des ennemis du dehors, qui voudraient porter atteinte à son être même, plutôt que contre les simples fauteurs de désordre au dedans.

L'*ad tertium* répond que « l'exécution des choses de la milice » ou l'acte même du combat « appartient à la force; mais la direction appartient à la prudence » ; car tout dans le combat doit être ordonné à la défense du bien commun dans sa totalité : et cette direction, d'ordre essentiellement prudentiel, doit se trouver en tous ceux qui composent l'armée ou prennent part au combat, à quelque titre que ce puisse être; toutefois, « il en

est ainsi surtout selon qu'elle se trouve dans le chef de l'armée ».

La prudence, dont le propre est de tout ordonner dans les actes de la vie humaine, selon que le bien de cette vie humaine le demande, se trouve dans l'homme avec un triple caractère spécifiquement distinct, selon qu'il s'agit du bien de la vie humaine dans l'individu, ou dans la famille, ou dans la société; et, à ce dernier titre, elle se trouve revêtir encore un caractère spécifique distinct, selon qu'elle existe dans le sujet de l'autorité souveraine, et selon qu'elle existe en ceux qui ont pour mission de défendre le bien de la cité ou de la nation contre les ennemis du dehors. C'est du rendement parfait de ces diverses espèces de prudence que dépend tout le bien de la vie humaine.

Après avoir étudié la prudence en elle-même et dans ses parties intégrantes et subjectives, il ne nous reste plus qu'à « traiter des vertus adjointes à la prudence et qui sont comme ses parties potentielles ». Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LI

DES PARTIES POTENTIELLES DE LA PRUDENCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'eubulie est une vertu?
2° Si elle est une vertu spéciale, distincte de la prudence?
3° Si la synèse est une vertu spéciale?
4° Si la gnome est une vertu spéciale?

Les trois mots que nous avons ici et qui désignent les trois vertus dont nous avons à nous occuper, nous sont déjà connus. Nous les avions trouvés, dans la *1ª-2ªᵉ*, quand nous traitions des vertus en général, q. 57, art. 6. Nous gardons leur forme latine, ou plutôt grecque ; car ils n'ont point, d'une façon assez précise, leur correspondant en français. La suite de la question nous montrera de nouveau et plus pleinement tout ce qu'ils désignent.

Article Premier.

Si l'eubulie est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « l'eubulie n'est pas une vertu ». — La première cite le mot, déjà vu, de « saint Augustin », qui « dit, au livre du *Libre arbitre* (liv. II, ch. XVIII, XIX), qu'*il n'est personne qui use mal des vertus*. Or, il en est qui usent mal de l'eubulie, dont le propre est de faire que le conseil soit bon : il en est, en effet, qui nourrissent des conseils avisés pour réaliser des fins mauvaises ; et d'autres qui ordonnent certains péchés à des fins bonnes, comme celui qui vole pour faire l'aumône. Donc l'eubulie n'est pas une vertu ». — La

seconde objection rappelle que « *la vertu est une certaine perfection*, comme il est dit au livre VII des *Physiques* (texte com. 18 ; de S. Th., leç. 6). Or, l'eubulie a pour objet le conseil, où se trouvent le doute et la recherche, choses imparfaites. Donc l'eubulie n'est pas une vertu ». — La troisième objection dit que « les vertus sont connexes entre elles, comme il a été vu plus haut (*1a-2ae*, q. 65). Or, l'eubulie n'est point connexe aux autres vertus : il est, en effet, beaucoup de pécheurs qui sont hommes de bon conseil, et des justes qui sont lents dans les choses du conseil. Donc l'eubulie n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* déclare que « l'*eubulie est la rectitude du conseil*, comme le dit Aristote, au livre VI de l'*Éthique* (ch. IX, n. 4 ; de S. Th., leç. 8). Or, la droite raison spécifie la vertu. Donc l'eubulie est une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme il a été dit plus haut (q. 47, art. 4), il est de l'essence de la vertu humaine de faire que l'acte de l'homme soit bon. Or, parmi les autres actes de l'homme, celui du conseil lui est propre ; car il implique une certaine enquête de la raison au sujet de l'action, qui constitue la vie humaine, la vie spéculative » ou contemplative « étant au-dessus de l'homme, ainsi qu'il est dit au livre X de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 8 ; de S. Th., leç. 11). D'autre part, l'eubulie implique le bon conseil : ce mot, en effet, se compose de la particule εὖ, qui veut dire *bien*, et du mot βουλή, qui signifie *conseil*, comme si l'on disait *bon conseil* ou mieux *de bon conseil*. Il est donc manifeste que l'eubulie est une vertu humaine ».

L'*ad primum* déclare que « le conseil n'est plus bon, soit qu'on s'y propose une fin mauvaise, soit qu'on ordonne à une fin bonne de mauvais moyens. C'est ainsi, du reste, que dans la spéculation on n'a plus un bon raisonnement, soit qu'on aboutisse à une conclusion fausse, soit qu'on tire une conclusion vraie de fausses prémisses, car, dans ce cas, on n'use pas du moyen approprié. Aussi bien la double hypothèse que faisait l'objection est contraire à la raison d'eubulie, comme Aristote le dit au livre VI de l'*Éthique* » (ch. IX, n. 4, 5 ; de S. Th., leç. 8).

L'*ad secundum* donne une double réponse. « Bien que la vertu soit essentiellement une certaine perfection, il n'est point nécessaire que tout ce qui est matière de vertu implique la perfection. Il faut, en effet, que la vertu perfectionne tout ce qui a trait aux choses de l'homme : non pas seulement les actes de la raison, parmi lesquels se trouve le conseil ; mais même les passions de l'appétit sensible, qui sont beaucoup plus imparfaites encore. — On peut dire aussi », et c'est une seconde réponse, « que la vertu humaine implique la perfection, selon qu'il convient à l'homme, lequel ne peut pas avec certitude saisir la vérité des choses par un simple regard d'intuition ; et surtout dans les choses de l'action, qui sont d'ordre contingent ».

L'*ad tertium* répond qu' « en aucun pécheur, comme tel, ne se trouve l'eubulie. C'est qu'en effet tout péché est contraire au bon conseil. Car, pour le bon conseil, sont requises, non seulement la découverte ou la recherche des choses opportunes à la fin, mais aussi les autres circonstances : telles que le temps convenable, n'étant ni trop lent ni trop précipité dans les conseils; et le mode du conseil, demeurant ferme dans sa résolution; et autres circonstances de même nature, que le pécheur n'observe pas quand il pèche. Par contre, tout homme vertueux est de bon conseil dans les choses qui vont à la fin de la vertu », c'est-à-dire qui conduisent à la vraie fin de la vie humaine; « bien que peut-être il se trouve en défaut par rapport à certaines affaires particulières, comme celles du négoce ou de la guerre ou autres choses de ce genre ».

L'eubulie, dont le propre est de rendre bon l'acte de conseil dans l'homme, est une vertu humaine : car cet acte de conseil est tout à fait propre à la vie de l'homme en tant que tel. — Mais cette vertu est-elle une vertu spéciale, distincte des autres, notamment de la prudence? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si l'eubulie est une vertu distincte de la prudence?

Trois objections veulent prouver que « l'eubulie n'est pas une vertu distincte de la prudence ». — La première cite le livre VI de l'*Éthique* (ch. v, n. 1 ; ch. vii, n. 6 ; ch. ix, n. 7 ; de S. Th., leç. 4, 6, 8), qu'*il semble appartenir à l'homme prudent d'avoir le bon conseil.* Or, ceci est le propre de l'eubulie, comme il a été dit (art. préc.). Donc l'eubulie ne se distingue point de la prudence ». — La seconde objection déclare que « les actes humains, auxquels sont ordonnées les vertus humaines, se spécifient surtout par la fin, comme il a été vu plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 1, art. 3; q. 18, art. 6). Or, l'eubulie et la prudence sont ordonnées à la même fin, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. ix, n. 7 ; de S. Th., leç. 8) ; c'est-à-dire, non pas à quelque fin particulière, mais à la fin commune de toute la vie humaine. Donc l'eubulie n'est pas une vertu distincte de la prudence ». — La troisième objection fait remarquer que « dans les sciences spéculatives, s'enquérir et conclure appartiennent à la même science. Donc, pour la même raison, dans les choses de l'action, les deux appartiendront à la même vertu. Et parce que l'enquête appartient à l'eubulie, et la conclusion à la prudence, il s'ensuit que l'eubulie n'est pas une autre vertu que la prudence ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler que « *la prudence est la vertu du commandement*, ainsi qu'il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. x, n. 2; de S. Th., leç. 9). Or, ceci ne convient pas à l'eubulie. Donc l'eubulie est une autre vertu que la prudence ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous redit que « comme il a été marqué plus haut (q. 47, art. 4; *1ª-2ªᵉ*, q. 55, art. 2, 3), la vertu est ordonnée proprement à l'acte, qu'elle rend bon. Il suit de là que selon la différence des actes, les vertus doivent

être diverses; surtout quand ce n'est pas, dans les actes, la même raison de bonté. Car, si c'était en eux la même raison de bonté, alors divers actes appartiendraient à la même vertu : c'est ainsi que la bonté de l'amour, du désir et de la joie dépendent de la même chose; et voilà pourquoi tous ces actes appartiennent à la même vertu de charité. Or, les actes de la raison ordonnés à l'action sont divers et n'ont point la même raison de bonté : ce n'est point, en effet, une même cause qui rend l'homme de bon conseil, de bon jugement et de bon commandement; aussi bien voyons-nous que ces choses existent parfois séparément. Il faudra donc que l'eubulie, par laquelle l'homme est rendu de bon conseil, soit une autre vertu que la prudence par laquelle l'homme est perfectionné dans le commandement. Et, de même que l'acte du conseil est ordonné à celui du commandement comme à l'acte principal, semblablement aussi l'eubulie est ordonnée à la vertu de prudence comme à la vertu principale, sans laquelle elle-même ne serait pas une vertu, comme d'ailleurs les vertus morales ne le seraient pas non plus sans la prudence, ni les autres vertus sans la charité ». Cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 65.

L'*ad primum* résout d'un mot la difficulté de l'objection. Il est vrai que « le bon conseil appartient » à la prudence et à l'eubulie; mais il appartient « à la prudence, comme à la vertu qui le commande; et à l'eubulie, comme à la vertu qui le produit ».

L'*ad secundum* répond qu' « à une même fin dernière, qui est *le bien vivre total*, sont ordonnés les divers actes dans un certain ordre : car le conseil précède; le jugement suit; et le commandement vient le dernier : lequel atteint immédiatement la fin dernière », c'est-à-dire l'action en vue de la fin, « tandis que les deux autres ne l'atteignent que de loin. Toutefois, ils ont eux-mêmes leurs fins prochaines respectives : c'est ainsi que le conseil doit trouver ce qui doit être fait; et le jugement, en fixer la certitude. Aussi bien, il ne suit pas de là que l'eubulie et la prudence ne soient pas des vertus distinctes; mais que l'eubulie est ordonnée à la prudence, comme la vertu secondaire à la vertu principale ».

L'*ad tertium* déclare que « même dans les choses de la spéculation, la dialectique, ordonnée à la recherche des moyens ou des preuves, est une autre science rationnelle, que la science démonstrative, faite pour déterminer la vérité ».

L'eubulie, vertu du bon conseil, est une vertu distincte de la prudence, vertu du bon commandement qui amène l'action; mais elle lui est ordonnée comme la vertu secondaire à la vertu principale. — Que penser de la synèse? Devons-nous en faire aussi une vertu? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si la synèse est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « la synèse n'est pas une vertu ». — La première arguë de ce que « les vertus *ne sont pas en nous par nature*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. I, n. 3; de S. Th., leç. I). Or, la synèse est en quelques-uns par nature, selon que le dit Aristote au livre VI de l'*Éthique* (ch. XI, n. 5; de S. Th., leç. 9). Donc la synèse n'est pas une vertu ». — La seconde objection fait remarquer que « la synèse, comme il est dit au même livre (ch. X, n. 2; de S. Th., leç. 9) *est seulement pour le jugement*. Or, le jugement seul, quand il n'est pas suivi du précepte, peut être même dans les méchants. Puis donc que la vertu est seulement chez les bons, il s'ensuit que la synèse n'est pas une vertu ». — La troisième objection déclare que « jamais le défaut n'est dans le commandement, s'il n'y a quelque défaut dans le jugement, du moins pour l'action particulière, où les mauvais sont toujours dans l'erreur (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 77, art. 2). Si donc la synèse est assignée comme vertu, en vue du bon jugement, il semble qu'il n'est plus nécessaire d'avoir une autre vertu en vue du bon commandement. Et, par suite, la prudence sera inutile; ce qui est inadmissible. Donc la synèse n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* dit que « le jugement est chose plus parfaite que le conseil. Or, l'eubulie, qui est pour le bon conseil, est une vertu. Donc, à plus forte raison, la synèse, qui est pour le bon jugement, sera une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise que « la synèse implique le jugement droit, non sur les choses de la spéculation, mais sur les choses de l'action, d'ordre particulier, sur lesquelles porte également la prudence. Aussi bien, en raison de la synèse », qui est un mot venu du grec συνετέω, « quelques-uns sont appelés, en grec, *synètes*, σύνετοι, c'est-à-dire sensés, ou *eusynètes*, εὔσυνετοι, c'est-à-dire de bon sens; comme, par contre, ceux qui manquent de cette vertu sont appelés *asynètes*, ἀσύνετοι, c'est-à-dire insensés » (on aura remarqué l'assonnance d'asynète avec l'*asinus* des latins, d'où le mot *âne*, chez nous, symbole parfait du manque de sens). « Or, poursuit saint Thomas, il faut que selon la différence des actes qui ne se ramènent point à une même cause, il y ait aussi diversité des vertus. D'autre part, il est manifeste que la bonté du conseil et la bonté du jugement ne se ramènent pas à une même cause; il en est beaucoup, en effet, qui sont bons dans le conseil et qui cependant ne sont pas bien sensés en ce qui est du jugement droit. On voit, du reste, aussi, dans les choses de la spéculation, des hommes qui s'enquièrent bien, parce que leur raison est prompte à se porter sur des choses diverses, ce qui semble provenir d'une disposition de la faculté imaginative qui peut facilement former diverses images; et, cependant, quelquefois, ces hommes-là ne sont point d'un jugement bon, en raison d'un défaut d'intelligence, qui provient surtout d'une mauvaise disposition du sens central ou du sens commun ne jugeant pas comme il faudrait. Et voilà pourquoi, outre l'eubulie, il faut qu'il y ait une autre vertu rendant le jugement bon. Cette vertu est appelée du nom de synèse ».

L'*ad primum* nous fournit, sur la vraie nature de la synèse, une explication du plus haut intérêt. « Le jugement droit, observe saint Thomas, consiste en ce que la faculté de connaître saisit une chose selon qu'elle est en elle-même. Et ceci provient de la bonne disposition de la faculté de connaître »,

qui est, nous le savons, une faculté de réception : « c'est ainsi que, dans un miroir, s'il est bien disposé, les formes des corps s'impriment comme elles sont; si, au contraire, il est mal disposé, on n'y voit que des images tordues et toutes controuvées. Or, que la faculté de connaître soit bien disposée pour recevoir les choses comme elles sont, cela provient, quant à sa racine, de la nature; mais, quant à sa perfection, de l'exercice, ou du don de la grâce. Et cela, d'une double manière. D'abord, directement, du côté de la faculté même de connaître; par exemple, quand elle n'est pas imbue de fausses conceptions, mais de conceptions vraies et justes : ceci appartient à la synèse, en tant qu'elle est une vertu spéciale. D'une autre manière, indirectement, de la bonne disposition de la faculté appétitive, de laquelle il suit que l'homme juge comme il convient des choses à vouloir. De ce chef, le bon jugement de la vertu suit les habitus des vertus morales; mais, par rapport aux fins » propres des diverses vertus; « quant à la synèse, elle porte plutôt sur les choses ordonnées à ces fins ». Aussi bien se rattache-t-elle directement à la prudence, qui a ces choses-là, proprement, pour objet, ainsi que nous l'avons montré, q. 47, art. 6, 7.

La doctrine de l'*ad primum* que nous venons de lire a été remarquée et admirablement traduite par Bossuet, dans un de ses sermons. — « Saint Thomas, dit-il, voulant nous décrire ce que c'est qu'un bon entendement, et quel est l'homme bien sensé, dit que c'est celui dont l'esprit est disposé comme une glace nette et bien unie, où les choses s'impriment telles qu'elles sont, sans que les couleurs s'altèrent ou que les traits se courbent et se défigurent : *In quo objecta non distorta, sed simplici intuitu recta videntur* ». Et le grand orateur de s'écrier : « Qu'il y a peu d'entendements qui soient disposés de cette sorte! que cette glace est inégale et mal polie! que ce miroir est souvent terni, et que rarement il arrive que les objets y paraissent en leur naturel! Mais il n'est pas encore temps de nous plaindre de nos erreurs : il en faut rechercher les causes; et tous les sages sont d'accord que l'une des plus générales, ce sont nos préventions, nos vains préjugés, nos opinions antici-

pées ». (Sermon pour le dimanche de la quinquagésime, 1667. Lebarq, t. V, p. 230.)

L'*ad secundum* dit que « dans les méchants, il peut y avoir le jugement droit pour ce qui est du général ou de l'universel ; mais, dans l'acte particulier, leur jugement se corrompt toujours », car, sans cela, ils ne seraient point mauvais, mais bons dans leur acte, « ainsi qu'il a été vu plus haut » (*1ª-2ªe*, q. 77, art. 2).

L'*ad tertium* fait observer qu' « il arrive parfois que ce qui a été bien jugé, se trouve différé, ou est accompli soit avec négligence soit d'une façon désordonnée. Et voilà pourquoi, après la vertu faite pour bien juger, il est nécessaire qu'il y ait une dernière vertu, principale, qui soit pour le bon commandement; et cette vertu est la prudence ».

Il faut, dans la raison pratique, une vertu spéciale, disposant la faculté de juger à bien juger, en effet, dans le détail de l'acte à accomplir, ce qui est *hic et nunc*, en harmonie avec la droite raison, pour l'accomplissement parfait des divers actes des vertus. Cette vertu s'appelle, dans la langue d'Aristote, la synèse. — Mais le même Aristote parle d'une autre vertu, la gnome, qui se rattache elle aussi à la bonté du jugement pratique. Devons-nous concevoir cette vertu comme une vertu distincte? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si la gnome est une vertu spéciale?

Trois objections veulent prouver que « la gnome n'est point une vertu spéciale, distincte de la synèse », et qui aurait, elle aussi, pour objet, la bonté du jugement. — La première dit que « par la synèse, l'homme est rendu apte à bien juger. Or, nul ne peut être dit apte à bien juger, s'il n'est capable de bien juger en toutes choses. Donc la synèse s'étend à toutes les ma-

tières du jugement. Et, par suite, il n'est point d'autre vertu destinée aussi au bon jugement et qui s'appellerait la gnome ». — La seconde objection fait observer que « le jugement se trouve au milieu entre le conseil et le précepte. Or, il n'est qu'une seule vertu destinée au bon conseil, savoir l'eubulie; et une seule vertu destinée au bon commandement, savoir la prudence. Donc il ne doit y avoir qu'une seule vertu destinée au bon jugement, la synèse ». — La troisième objection déclare que « les choses qui arrivent rarement et dans lesquelles il faut s'écarter des lois communes », matière qu'on voudrait assigner à la gnome (cf. *1ª-2ªe*, q. 57, art. 6), « semblent être plutôt fortuites; et dans ces choses-là il n'y a pas à chercher de raison, comme il est dit au livre II des *Physiques* (ch. v, n. 8, 10; de S. Th., leç. 9). Or, toutes les vertus intellectuelles appartiennent à la raison droite. Donc, à l'endroit de ces choses, il n'y a pas de vertu intellectuelle ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Aristote », qui « dans le livre VI de l'*Éthique* (ch. xi, n. 1; de S. Th., leç. 9), assigne la gnome comme une vertu spéciale ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule cette règle, que « les habitus ordonnés à la connaissance se distinguent selon qu'il s'agit de principes plus hauts ou qu'il s'agit de principes inférieurs; c'est ainsi que la sagesse, dans l'ordre de la spéculation, considère des principes plus hauts que ceux que la science considère, et, pour ce motif, se distingue de la science. Et il faut qu'il en soit de même dans l'ordre de l'action. D'autre part, il est manifeste que les choses qui échappent à l'ordre d'un principe ou d'une cause inférieure se ramènent quelquefois à l'ordre d'un principe plus haut : tels, par exemple, les produits monstrueux dans la génération des animaux, qui échappent à l'ordre de la vertu active de la semence, mais qui tombent sous l'ordre d'un principe plus élevé, qui est le corps céleste » ou l'ensemble des agents cosmiques « et, plus haut encore, la Providence divine », qui dispose toutes choses jusque dans leur plus menu détail. « Il suit de là que celui qui considérerait » seulement « la vertu active qui est dans la semence ne pourrait point porter sur ces produits monstrueux un juge-

ment certain; ce qu'il pourrait faire, s'il connaissait l'ordre de la divine Providence. Or, il arrive parfois, dans le domaine de l'action, que certaines choses doivent être faites en dehors des règles communes qui les régissent : c'est ainsi, par exemple, qu'on ne doit pas rendre son dépôt à l'ennemi de la patrie; et autres choses de ce genre. Il faudra donc juger de ces choses selon des principes plus hauts que ne sont les règles communes, d'après lesquelles la synèse se prononce. Et c'est en raison de ces principes plus hauts, qu'est exigée une plus haute vertu de juger, appelée la gnome; laquelle implique une certaine perspicacité de jugement ». Le mot gnome, du reste, a une grande parenté avec le mot gnose, qui signifie une connaissance d'ordre particulièrement élevé et transcendant.

L'*ad primum* répond que la « synèse est vraiment apte à juger de toutes les choses qui doivent se faire selon les règles communes. Mais, en dehors des règles communes, il faut parfois juger de certaines autres choses, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare que « le jugement doit se prendre des principes propres de la chose; tandis que l'enquête se fait aussi par les choses communes. Et de là vient que même dans l'ordre des sciences spéculatives, la dialectique, qui est pour l'enquête, procède des choses communes; tandis que la science démonstrative, qui est celle du jugement, procède des principes propres. C'est pour cela que l'eubulie, qui a pour objet l'enquête du conseil, suffit à elle seule pour tout; mais non la synèse, qui a pour objet le jugement. — Quant au précepte, ou au commandement, il regarde en toutes choses la seule raison de bien. Et voilà pourquoi la prudence est unique ».

L'*ad tertium* répond qu' « il n'appartient qu'à la Providence divine de connaître toutes ces choses qui peuvent arriver en dehors du cours ordinaire des événements; mais, parmi les hommes, celui qui est d'une intelligence plus perspicace peut avec sa raison porter un jugement sur un plus grand nombre de ces choses. Et c'est à cela qu'est ordonnée la gnome, qui implique une certaine perspicacité de jugement ».

A l'occasion de l'article que nous venons de lire, Cajétan fait remarquer que la gnome, en raison du côté d'exception qu'affecte son objet, doit être assimilée à certaines autres vertus, qui peuvent n'être dans certains hommes, même vertueux, où la connexion des vertus exige qu'elles se trouvent toutes, qu'à l'état de disposition initiale, si l'on peut ainsi dire, plutôt qu'à l'état de vertu pleinement développée : elles ne sont point, dans cet état développé, d'une façon naturelle; ni, non plus, par voie d'exercice, n'ayant pas eu ou ayant eu rarement l'occasion de s'exercer : elles se trouvent là comme préparation, prêtes à se manifester et à s'épanouir, si la nécessité s'en présentait. Ainsi en est-il, comme nous le verrons plus tard, de la magnificence, de la magnanimité, et autres vertus de ce genre. Toutefois, et Cajétan lui-même l'ajoute tout de suite après, l'usage de la gnome est peut-être moins rare qu'il ne pourrait paraître au premier abord. Car c'est pour tout être humain, quelque modeste que soit sa vie, qu'il peut se présenter des cas, où, dans son ordre à lui, il devra juger en dehors des règles ordinaires qui le régissent.

La prudence est la vertu du gouvernement, qu'il s'agisse du gouvernement de soi ou du gouvernement des autres. Elle a pour mission de tout ordonner, dans le détail de la vie humaine, afin que dans chacune de ses actions l'être humain, isolé ou collectif, atteigne d'une manière parfaite et réalise adéquatement la fin propre de toutes les vertus, qui est, en toutes choses et dans tous les domaines de la vie morale, la conformité à la raison. Cette vertu est donc la condition indispensable de la réalisation de toutes les autres dans la pratique de la vie. Son domaine est précisément cela même : la pratique de la vie. Tout, dans ce domaine, lui est subordonné. Il n'est pas un instant de la vie morale et consciente où elle n'ait à s'exercer. De là son importance souveraine. De là aussi son côté délicat, et difficile, et si complexe. Aussi bien est-ce tout, dans l'être humain, qui doit concourir à l'exercice de cette vertu. Il y faut les dispositions morales qui orientent l'appétit dans le sens de la raison. Il y faut les vertus intellectuelles de docilité

ou de sagacité qui rendront facile et sûre l'acquisition ou la connaissance des choses du passé et des choses du présent, indispensable à la parfaite ordonnance de l'action du moment en fonction de toute la vie humaine où se rencontrent, avec l'incertitude du lendemain, les multiples circonstances qui entourent chacun de ces actes et les obstacles de toute sorte qui peuvent surgir de tous côtés. D'autant que l'individu humain n'étant pas un être isolé mais faisant essentiellement partie de la double société qu'est la famille et la cité ou la nation, il faudra que la prudence s'épanouisse en autant de branches ou d'espèces qu'il y aura de biens différents à pourvoir dans l'ordre total de la vie humaine : prudence individuelle, nécessaire à chaque individu pour la gestion de sa vie morale en vue de son bien individuel; prudence familiale, nécessaire à tous les membres de la famille pour que chacun, dans le rôle qui lui convient, pourvoie au bien de la maison; prudence politique ou sociale, nécessaire, avant tout et à un titre exceptionnel, au chef de la cité ou de la nation, pour gouverner comme il convient cette société complète; mais nécessaire aussi, sous une autre forme, à tous les membres de cette société, pour que chacun, en chacun de ses actes d'ordre social, facilite, par sa correspondance parfaite aux ordres ou à la direction du chef, l'obtention du bien commun; il y aura même, dans cet ordre social, une prudence spéciale nécessaire à tous ceux qui auront pour office de défendre le bien de la société contre les attaques ou les dangers qui pourraient lui venir des ennemis du dehors. Et pour que chacune de ces prudences soit à même de remplir excellemment tout son rôle, il faudra que la vertu propre du commandement soit aidée dans son acte par les vertus préalables du conseil et du jugement. — Un tel programme de vertu est de nature à nous faire entendre, surtout quand il s'agira de la vie humaine élevée à l'ordre surnaturel, qu'il s'ajoute à la prudence, pour la parfaire, dans cet ordre, un don spécial parmi les dons du Saint-Esprit. Comme nous l'allons voir, ce don sera le don de conseil. Et c'est de lui que nous avons maintenant à nous occuper. Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LII

DU DON DU CONSEIL

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le conseil doit être placé parmi les sept dons du Saint-Esprit?
2° Si le don de conseil répond à la vertu de prudence?
3° Si le don de conseil demeure dans la Patrie?
4° Si la cinquième béatitude, qui est *Bienheureux les miséricordieux*, répond au don de conseil?

Article Premier.

Si le conseil doit être placé parmi les dons du Saint-Esprit?

Trois objections veulent prouver que « le conseil ne doit pas être placé parmi les dons du Saint-Esprit ». — La première arguë de ce que « les dons du Saint-Esprit sont donnés en aide aux vertus, comme on le voit par saint Grégoire au livre II des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI). Or, dans l'acte du conseil, l'homme est suffisamment perfectionné par la vertu de prudence, ou même d'eubulie, comme il ressort de ce qui a été dit (q. 47, art. 1, *ad 2um*; q. 51, art. 1, 2). Donc le conseil ne doit pas être placé parmi les dons du Saint-Esprit ». — La seconde objection dit qu' « il semble y avoir entre les sept dons du Saint-Esprit et les grâces gratuitement données (cf. *1a-2ae*, q. 111, art. 1, 4, 5), cette différence, que les grâces gratuitement données ne sont pas données à tous, mais sont distribuées à divers hommes, tandis que les dons du Saint-Esprit sont donnés à tous ceux qui ont l'Esprit-Saint. Or, le conseil semble appartenir aux choses qui sont données spécialement à

quelques-uns par l'Esprit-Saint; selon cette parole du premier livre des *Machabées*, ch. II (v. 65) : *Voici Simon, votre frère. Lui est un homme de conseil.* Donc le conseil doit être mis au nombre des grâces gratuitement données plutôt que parmi les dons du Saint-Esprit ». — La troisième objection rappelle qu'« il est dit, *aux Romains*, ch. VIII (v. 14) : *Ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont les enfants de Dieu.* Or, à ceux qui sont conduits par un autre, le conseil ne convient pas. Puis donc que les dons du Saint-Esprit conviennent par-dessus tout aux enfants de Dieu, qui *ont reçu l'Esprit des enfants d'adoption* (*ibid.*, v. 15), il semble bien que le conseil ne doit pas être placé parmi les dons du Saint-Esprit ».

L'argument *sed contra* est le texte d'Isaïe, ch. XI (v. 2), où « il est dit : *Sur Lui reposera l'Esprit de conseil et de force* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler la définition des dons du Saint-Esprit. « Les dons du Saint-Esprit, comme il a été dit plus haut (I^a-2^{ae}, q. 68, art. 1), sont de certaines dispositions qui rendent l'âme mobile et souple à l'action de l'Esprit-Saint. Or, Dieu meut chaque être selon le mode de l'être qui est mû : *c'est ainsi qu'Il meut la créature corporelle dans le temps et dans l'espace; et la créature spirituelle, dans le temps mais non dans l'espace*, comme le dit saint Augustin au livre VIII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XX, XXII). D'autre part, il est propre à la créature raisonnable qu'elle se meuve par voie d'enquête de la raison à faire quelque chose; laquelle enquête s'appelle le conseil. Il s'ensuit que l'Esprit-Saint meut la créature raisonnable par mode de conseil. Et, à cause de cela, le conseil est placé parmi les dons du Saint-Esprit ». — On aura remarqué tout ce qu'il y a de simplicité et en même temps de profondeur et de lumière dans cette admirable raison donnée par saint Thomas pour justifier la présence du conseil parmi les dons du Saint-Esprit.

L'*ad primum* dit que « la prudence ou l'eubulie, soit acquise, soit infuse, dirige l'homme dans l'enquête du conseil selon les choses que la raison » naturelle ou surnaturalisée « peut embrasser ou comprendre. Aussi bien, par la prudence ou l'eubulie, l'homme est rendu de bon conseil soit pour lui-même

soit pour les autres. Mais, parce que la raison humaine ne peut pas embrasser ou comprendre toutes les choses particulières et contingentes qui peuvent se présenter, de là vient que *les pensées des mortels sont timides, et incertaines nos prévoyances ou providences*, comme il est dit au livre de la *Sagesse*, ch. IX (v. 14). Et c'est pour cela que l'homme a besoin, dans l'enquête du conseil, d'être dirigé par Dieu qui embrasse toutes choses. C'est ce qui se fait par le don de conseil, où l'homme est dirigé comme recevant son conseil de Dieu. Il en est ainsi, du reste, dans les choses humaines, où ceux qui ne peuvent se suffire à eux-mêmes dans l'enquête du conseil demandent conseil à de plus sages qu'eux ».

L'*ad secundum* fait remarquer qu' « il peut appartenir à la grâce gratuitement donnée, que quelqu'un soit à ce point de bon conseil qu'il donne des conseils aux autres. Mais qu'un sujet reçoive de Dieu le conseil sur ce qui doit être fait dans les choses nécessaires au salut, ceci est commun à tous les saints ».

L'*ad tertium* répond que « les enfants de Dieu sont conduits par l'Esprit-Saint selon leur mode, c'est-à-dire en tenant compte du libre arbitre, qui est *une faculté de volonté et de raison* (cf. Maître des *Sentences*, III, dist. XXIV). Et ainsi, pour autant que la raison est instruite, par l'Esprit-Saint, des choses de l'action, le don de conseil convient aux enfants de Dieu ».

Parmi les sept dons du Saint-Esprit, il en est un qui est appelé le don de conseil. C'est un habitus infus qui perfectionne la raison humaine, la rendant prompte et docile à recevoir de l'Esprit-Saint, dans la recherche ou l'enquête et le conseil qui se rapporte à l'action, tout ce qui est nécessaire au salut, venant ainsi au secours de la raison humaine, qui, même pourvue de toutes les vertus acquises ou infuses en vue du bon conseil, demeure toujours sujette à l'erreur ou à la surprise dans la complexité quasi infinie des circonstances qui peuvent intéresser son acte en vue du ciel à conquérir. — Ce don de conseil, à quelle vertu devrons-nous dire qu'il correspond : est-ce à la vertu de prudence? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si le don de conseil répond à la vertu de prudence?

Trois objections veulent prouver que « le don de conseil répond mal à la vertu de prudence ». — La première arguë comme il suit : « L'inférieur, par son sommet, atteint ce qui est au-dessus de lui, comme on le voit par saint Denys au chapitre VII des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 4); c'est ainsi que l'homme », qui est au-dessous de l'ange, « atteint l'ange », qui est au-dessus de lui, « par son intelligence », qui est sa partie supérieure. « Or, la vertu cardinale est inférieure au don, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ᵃᵉ*, q. 68, art. 8). Puis donc que le conseil est l'acte premier et infime de la prudence, tandis que son acte suprême est le commandement, et qu'au milieu se trouve le jugement, il semble que le don correspondant à la prudence n'est pas le conseil, mais plutôt le jugement ou le précepte ». Cette objection nous vaudra une réponse de saint Thomas fort intéressante. — La seconde objection déclare qu'« à une même vertu il est suffisamment pourvu comme aide ou comme secours par un seul don; car plus une chose est élevée, plus sa vertu est une, comme il est dit au livre des *Causes* (prop. IV, X, XVII). Or, à la prudence il est pourvu comme secours par le don de science, qui n'est pas seulement d'ordre spéculatif, mais aussi d'ordre pratique, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 9, art. 3). Donc le don de conseil ne répond pas à la vertu de prudence ». — La troisième objection fait remarquer qu'« à la prudence, il appartient proprement de diriger, comme il a été vu plus haut (q. 50, art. 1, *ad 1ᵘᵐ*). Or, il appartient au don de conseil que l'homme soit dirigé par Dieu, ainsi qu'il a été dit (art. préc.).

L'argument *sed contra* dit que « le don de conseil a pour objet les choses ordonnées à la fin. Or, la prudence a ce même objet. Donc ils se correspondent ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « tout principe de mouvement qui est d'ordre inférieur se trouve aidé et perfectionné du fait qu'il est mû par un principe de mouvement supérieur; c'est ainsi que le corps est perfectionné du fait qu'il est mû par l'esprit. Or, il est manifeste que la rectitude de la raison humaine se compare à la Raison divine comme un principe de mouvement inférieur à un principe supérieur : la Raison éternelle, en effet, est la règle suprême de toute rectitude humaine. Il suit de là que la prudence, qui implique la rectitude de la raison, est perfectionnée au plus haut point, et aidée, selon qu'elle est réglée et mue par l'Esprit-Saint. Ce qui est le propre du don de conseil, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 1um*). D'où il suit que le don de conseil répond à la prudence, comme l'aidant et la perfectionnant ».

L'*ad primum* fait observer que « l'acte de juger et de commander n'est point le fait de ce qui est mû, mais du principe qui meut. Et, parce que, dans les dons du Saint-Esprit, l'esprit de l'homme n'a point raison de principe qui meut, mais plutôt de chose mue, comme il a été dit plus haut (art. préc.; *1^a^-2^ae^*, q. 68, art. 1), à cause de cela il n'était pas à propos que le don correspondant à la prudence fût appelé du nom de commandement ou de jugement, mais du nom de conseil pouvant signifier la motion de l'esprit conseillé par un autre qui le conseille ».

L'*ad secundum* dit que « le don de science ne répond pas directement à la prudence, puisqu'il se trouve dans la raison spéculative; ce n'est que par voie d'une certaine extension qu'il se trouve l'aider. Le don de conseil, au contraire, répond directement à la prudence, portant sur le même objet ».

L'*ad tertium* déclare que « tout moteur mû meut du fait même qu'il est mû. Aussi bien, l'esprit humain, par cela même qu'il est dirigé par l'Esprit-Saint, devient apte à se diriger lui-même et à diriger les autres ».

Le don de conseil correspond à la vertu de prudence, étant ordonné directement à la parfaire dans son acte propre qui est la direction de la vie humaine en vue de la perfection toute

divine qui doit être celle de cette vie dans l'ordre surnaturel. Le don de conseil étant cela, pouvons-nous dire qu'il continue d'exister après cette vie et qu'il demeure dans la Patrie? Saint Thomas nous va répondre à l'article suivant.

Article III.

Si le don de conseil demeure dans la Patrie?

Trois objections veulent prouver que « le don de conseil ne demeure pas dans la Patrie ». — La première rappelle que « le conseil a pour objet ce qui doit être fait en vue de la fin. Or, dans la Patrie, il n'y aura rien à faire en vue de la fin; puisque là les hommes jouiront de la possession de la fin dernière. Donc, dans la Patrie, il n'y a point le don de conseil ». — La seconde objection fait remarquer que « le conseil implique un certain doute; car, dans les choses manifestes, il est ridicule de s'enquérir, comme on le voit par Aristote au livre III de l'*Éthique* (ch. III, n. 8; de S. Th., leçon 7). Or, dans la Patrie, il n'y aura plus place pour le doute. Donc, dans la Patrie, il n'y aura pas de conseil ». — La troisième objection déclare que « dans la Patrie, les saints sont les plus conformes à Dieu; selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. III (v. 2) : *Quand Il aura paru, nous serons semblables à Lui.* Or, à Dieu, le conseil ne convient pas, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XI (v. 34) : *Qui donc a été son conseiller?* Donc, aux saints non plus, dans la Patrie, ne doit convenir le don du conseil ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au livre XVII des *Morales* (ch. XII, ou VIII, ou VII) : *Lorsque la faute ou la justice de chaque nation est traduite au conseil de la Curie d'en-Haut, le chef de cette nation est convaincu d'avoir triomphé ou de n'avoir pas triomphé dans le combat* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit (art. I; *1ª-2ªᵉ*, q. 68, art. I), les dons du

Saint-Esprit se réfèrent à ceci, que la créature raisonnable est mue par Dieu. Or, au sujet de la motion, par Dieu, de l'esprit humain, il faut considérer deux choses. D'abord, que, dans cette motion, autre est la disposition du sujet qui est mû tandis qu'il est mû, et autre sa disposition quand il est au terme du mouvement. S'il s'agissait d'un moteur qui serait seulement principe du mouvement, quand le mouvement cesserait, cesserait toute action du moteur sur le mobile déjà parvenu à son terme ; c'est ainsi que la maison, une fois construite, n'est plus sous l'action de l'architecte qui l'a construite. Mais si le moteur n'est pas seulement cause du mouvement, s'il est cause aussi de la forme elle-même qui termine le mouvement, dans ce cas l'action du moteur ne cesse point même après que la forme est acquise ; c'est ainsi que le soleil continue d'illuminer l'atmosphère même après que cette atmosphère a déjà reçu la lumière. Or, c'est de cette manière que Dieu cause en nous et la vertu et la connaissance, non seulement au moment où nous les acquérons, mais aussi tout autant que nous y persévérons. De la sorte, Dieu cause la connaissance des choses de l'action, dans les bienheureux, non comme en ceux qui n'auraient point cette connaissance, mais comme en leur continuant la connaissance déjà possédée par eux des choses de l'action. Toutefois, ajoute le saint Docteur, il est des choses que les bienheureux, soit anges, soit hommes, ne connaissent point, comme n'étant point de l'essence de la béatitude mais appartenant au gouvernement du monde selon la divine Providence. A ce sujet, il faut considérer une seconde chose, savoir que l'esprit des bienheureux est mû par Dieu autrement que n'est mû par Lui l'esprit de ceux qui vivent sur la terre. L'esprit de ces derniers, en effet, est mû par Dieu au sujet des choses de l'action, en cette sorte qu'Il apaise l'anxiété du doute existant d'abord chez eux. Dans l'esprit des bienheureux, au sujet des choses qu'ils ne connaissent pas, il n'y a que le fait de ne pas savoir : et de cela, même les anges ont besoin d'être purifiés, selon saint Denys, au chapitre VI de la *Hiérarchie ecclésiastique ;* mais ne précède pas, en eux, l'enquête du doute : c'est un simple mouvement de conversion

vers Dieu, qui les fait le consulter, selon que s'exprime saint Augustin au livre V du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XIX), quand il dit que *les anges consultent Dieu au sujet des choses inférieures*. Aussi bien l'enseignement qu'ils en reçoivent est appelé du nom de conseil. — Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que le don de conseil est dans les bienheureux », à un double titre : « et en tant que se trouve continuée chez eux, par l'action de Dieu, la connaissance des choses qu'ils savent ; et en tant qu'ils sont éclairés sur ce qu'ils ne savent point, au sujet des choses de l'action ».

L'*ad primum* répond que « même dans les bienheureux, il y a certains actes ordonnés à la fin : ou selon qu'ils procèdent de l'obtention de la fin, comme le fait de vaquer à la louange de Dieu ; ou par lesquels ils amènent les autres à la fin qu'ils ont eux-mêmes obtenue, comme sont les ministères des anges et les prières des saints. Et, de ce chef, il y a place, chez eux, pour le don de conseil ». — Nous voyons, par cette lumineuse réponse de saint Thomas, qu'il y a toujours une part d'action en dépendance de la fin, dans les bienheureux qui ont déjà obtenu cette fin ; cette part d'action est elle-même d'une double sorte ; et si, en un sens, elle ne doit durer que jusqu'au jour du jugement, en un autre sens elle durera toute l'éternité.

L'*ad secundum* déclare que « le doute appartient au conseil selon l'état de la vie présente ; mais il ne lui appartient pas selon que le conseil existera dans la Patrie. Du reste, même les vertus cardinales n'ont point, dans la Patrie, les mêmes actes qu'elles ont sur la terre « (cf. q. 67, art. 1).

L'*ad tertium* dit que « le conseil n'est pas en Dieu comme il est en celui qui reçoit, mais comme en celui qui donne. Et les saints, dans la Patrie, se conforment à Dieu, du fait qu'ils reçoivent son influx ».

Il y a place, mais d'une manière particulièrement transcendante, pour le don de conseil, dans le ciel. Toutes les intelligences y seront merveilleusement éclairées par Dieu sur tout ce qui dans le domaine de l'action s'harmonise pour elles avec l'obtention de cette fin déjà réalisée : soit qu'il s'agisse des

actes qui découleront pour elles, éternellement, de l'obtention même de cette fin ; soit qu'il s'agisse du secours qu'elles sont destinées à prêter, jusqu'au dernier jour, à ceux qui doivent encore travailler à la conquête ou à l'obtention de cette fin. — Une dernière question nous reste à examiner, au sujet du don de conseil ; c'est de savoir quelle est la béatitude qui lui correspond. Nous aurons la réponse dans l'article qui suit.

Article IV.

Si la cinquième béatitude, qui est celle de la miséricorde, répond au don de conseil ?

Trois objections veulent prouver que « la cinquième béatitude, qui est celle de la miséricorde, ne répond pas au don de conseil ». — La première fait observer que « toutes les béatitudes sont de certains actes de vertus, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1ª-2ªe*, q. 69, art. 1). Or, par le conseil, nous sommes dirigés dans tous les actes des vertus. Donc la cinquième béatitude ne répond pas plus qu'une autre au don de conseil ». — La seconde objection dit que « les préceptes sont donnés pour les choses qui sont de nécessité de salut ; tandis que le conseil est donné au sujet des choses qui ne sont point de nécessité de salut. Or, la miséricorde est de nécessité de salut ; selon cette parole de saint Jacques, ch. II (v. 13) : *Le jugement sera sans miséricorde pour celui qui n'aura pas fait miséricorde.* La pauvreté, au contraire, n'est point de nécessité de salut, mais elle appartient à la perfection de la vie ; comme on le voit en saint Matthieu, ch. XIX (v. 21). Donc la béatitude de la pauvreté répond au don de conseil plus que la béatitude de la miséricorde ». — La troisième objection déclare que « les fruits suivent les béatitudes : ils impliquent, en effet, une certaine délectation spirituelle, qui suit les actes parfaits des vertus (cf. *1ª-2ªe*, q. 70). Or, parmi les fruits, il n'est rien qui corresponde au don de conseil ; comme on le voit *aux Galates*,

ch. v (v. 22, 23). Donc la béatitude de la miséricorde non plus ne correspond pas au don de conseil ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre *du Sermon du Seigneur sur la Montagne* (ch. iv) : *Le conseil convient aux miséricordieux; parce que l'unique remède pour échapper à tant de maux est de remettre aux autres et de pardonner* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le conseil est proprement des choses utiles à la fin. Il s'ensuit que ce qui est le plus utile à la fin doit le plus correspondre au don de conseil. Or, cela c'est la miséricorde ; selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. iv (v. 8) : *La piété est utile à tout*. Et voilà pourquoi au don de conseil répond spécialement la béatitude de la miséricorde, non comme au principe qui la produit, mais comme au principe qui la dirige ».

L'*ad primum* dit que « si le conseil dirige dans tous les actes des vertus, cependant il dirige d'une façon spéciale dans les actes de la miséricorde, pour la raison qui vient d'être donnée » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare que « le conseil, selon qu'il est un don de l'Esprit-Saint, nous dirige dans toutes les choses qui nous ordonnent à la fin de la vie éternelle, que ces choses soient de nécessité de salut, ou non. — Au surplus, ajoute saint Thomas, il n'est pas vrai que toute œuvre de miséricorde soit de nécessité de salut », comme semblait le dire l'objection.

L'*ad tertium* fait observer que « le fruit implique quelque chose qui a raison de terme et de dernier. Or, dans les choses de la pratique ou de l'action, le terme n'est point dans la connaissance, mais dans l'opération, qui est la fin. C'est pour cela que parmi les fruits, il n'est rien qui appartienne à la connaissance pratique, mais seulement ce qui a trait aux opérations, dans lesquelles la connaissance pratique dirige ; et de ce nombre sont la bonté et la bénignité, qui répondent à la miséricorde ».

A la vertu de prudence correspond, comme étant destiné à

perfectionner et à aider cette vertu dans son rôle si délicat et si important, le don du conseil : il a pour objet de rendre notre raison pratique souverainement souple à recevoir de l'Esprit-Saint ce surcroît de lumière qui lui permettra de diriger toute la vie du sujet où il se trouve selon qu'il convient à sa dignité d'enfant de Dieu et en vue de la conquête du ciel. Et, comme parmi les œuvres qui conduisent au ciel les plus excellentes sont les œuvres de miséricorde, à cause de cela c'est la béatitude de la miséricorde qui correspond au don de conseil, marquant, en même temps, son fruit, par les actes qui sont la fin de tout dans l'ordre pratique.

Après avoir étudié la vertu de prudence en elle-même, et le don qui lui correspond, « nous devons considérer les vices qui s'y opposent. — Or, saint Augustin dit, au livre IV *contre Julien* (ch. III), que *pour toutes les vertus, il n'y a pas seulement des vices qui leur sont manifestement contraires, comme la témérité est contraire à la prudence, mais il en est aussi qui s'en approchent en quelque sorte et qui leur sont semblables, non point en vérité, mais par une certaine apparence trompeuse, comme pour la prudence elle-même l'astuce.* — Nous aurons donc à traiter, premièrement, des vices qui sont manifestement contraires à la prudence, c'est-à-dire qui proviennent d'un défaut de prudence ou du défaut d'une des choses requises pour la prudence (q. 53, 54) ; secondement, des vices qui ont une certaine fausse similitude avec la prudence, c'est-à-dire qui se produisent par l'abus des choses requises pour la prudence (q. 55). — Et, parce que la sollicitude est requise pour la prudence, nous aurons, au sujet du premier groupe de vices, à considérer deux choses : premièrement, l'imprudence, qui s'oppose à la prudence (q. 53) ; secondement, la négligence, qui s'oppose à la sollicitude (q. 54) ». — D'abord, de l'imprudence. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LIII

DE L'IMPRUDENCE

Cette question comprend six articles :

1° De l'imprudence, si elle est un péché?
2° Si elle est un péché spécial?
3° De la précipitation, ou de la témérité.
4° De l'inconsidération.
5° De l'inconstance.
6° De l'origine de ces vices.

Ces six articles traitent de l'imprudence elle-même (1-5); et de son origine (art. 6). — Pour l'imprudence, d'abord de l'imprudence en général (1-2); puis, de l'imprudence considérée dans le détail (3-5). — Au sujet de l'imprudence en général, saint Thomas se demande, d'abord, ce qu'elle est et si elle est un péché. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'imprudence est un péché?

Trois objections veulent prouver que « l'imprudence n'est pas un péché ». — La première arguë de ce que « tout péché est volontaire, comme le dit saint Augustin (*de la vraie Religion*, ch. XIV). — Or, l'imprudence n'est pas quelque chose de volontaire; personne, en effet, ne veut être imprudent. Donc l'imprudence n'est pas un péché ». — La seconde objection déclare qu' « il n'est aucun péché qui naisse avec l'homme si ce n'est le péché originel. Or, l'imprudence naît avec l'homme;

et de là vient que les jeunes gens sont imprudents. D'autre part, elle n'est pas le péché originel, qui s'oppose à la justice originelle. Donc l'imprudence n'est pas un péché ». — La troisième objection dit que « tout péché est enlevé par la pénitence. Or, l'imprudence n'est pas enlevée par la pénitence. Donc l'imprudence n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* fait observer que « le trésor de la grâce n'est enlevé que par le péché. Or, il est enlevé par l'imprudence; selon cette parole du livre des *Proverbes*, ch. XXI (v. 20) : *Dans la maison du juste se trouve le trésor appréciable et l'huile; et l'homme imprudent le dissipera* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'imprudence peut se prendre d'une double manière : par mode de privation ; ou par mode de contrariété. Que si on la prenait dans un sens purement négatif et selon qu'elle implique le seul manque de prudence, elle ne se dirait plus au sens propre, et pourrait être sans péché. — Prise au sens privatif, elle signifie que quelqu'un manque de la prudence qu'il peut et doit avoir. Ainsi entendue, elle est un péché, en raison de la négligence qui fait qu'on ne s'applique pas à acquérir la prudence. — Prise par mode de contrariété, l'imprudence signifie que la raison va ou agit dans un sens contraire à celui de la prudence; comme si, par exemple, tandis que la droite raison de la prudence agit en usant du conseil, l'imprudent méprise le conseil ; et ainsi pour les autres choses qui doivent être observées dans l'acte de la prudence. De cette sorte, l'imprudence est un péché selon la raison propre de prudence », et non point, comme tout à l'heure, en raison de la négligence qu'elle impliquerait. « Et, en effet, il ne peut arriver que l'homme agisse contre la prudence, si ce n'est parce qu'il s'écarte des règles qui assurent la droite raison de la prudence. Et si cela arrive, parce qu'il se détourne des règles divines, le péché sera mortel; comme si quelqu'un méprisant et repoussant les avertissements divins, agit avec précipitation. Si seulement il agit en dehors de ces règles, mais sans qu'il y ait mépris de sa part, et sans compromettre ce qui est de nécessité de salut, le péché sera véniel ».

L'*ad primum* fait une distinction. Il est vrai que « nul ne veut la laideur de l'imprudence ou son caractère vicieux ; mais l'acte d'imprudence est voulu par le téméraire, qui agit précipitamment. Aussi bien, Aristote dit, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. v, n. 7 ; de S. Th., leç. 4), que *celui qui pèche volontairement contre la prudence est moins digne d'excuse* ».

L'*ad secundum* répond que « cette raison » donnée par l'objection « procède de l'imprudence prise dans un sens négatif. — Toutefois, ajoute saint Thomas, il faut savoir que le manque de prudence, comme aussi le manque des autres vertus », dont on peut dire, en effet, qu'ils naissent avec l'homme, « se trouvent inclus dans le manque de la justice originelle qui perfectionnait l'âme tout entière. Et, à ce titre, tous ces manques de vertus peuvent se ramener au péché originel ».

L'*ad tertium* déclare que « par la pénitence est rétablie la prudence infuse ; et dès lors cesse le manque de cette prudence. Pour ce qui est de la prudence acquise, elle n'est point rendue quant à son habitus ; mais l'acte contraire est enlevé, et c'est dans cet acte que consiste proprement le péché d'imprudence ».

Tout acte de la raison pratique s'exerçant dans un sens contraire à celui de la vertu de prudence constitue proprement le péché d'imprudence. — Peut-on dire que ce péché d'imprudence soit un péché spécial? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'imprudence est un péché spécial?

Trois objections veulent prouver que « l'imprudence n'est pas un péché spécial ». — La première dit que « quiconque pèche agit contre la raison droite, qui est la prudence. Or, l'imprudence consiste en ce que quelqu'un agit contre la prudence, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc l'imprudence

n'est pas un péché spécial ». — La seconde objection déclare que « la prudence est plus rapprochée des actes moraux que ne l'est la science. Or, l'ignorance, qui s'oppose à la science, est assignée parmi les causes générales du péché. Donc, à plus forte raison, l'imprudence ». — La troisième objection fait observer que « les péchés arrivent de ce que les circonstances des vertus se corrompent; aussi bien saint Denys dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22), que *le mal est causé par les manques particuliers*. Or, bien des choses sont requises pour la prudence, telles que la raison, l'intelligence, la docilité, et les autres choses qui ont été assignées plus haut (q. 48, 49). Donc il y a de nombreuses espèces d'imprudence. Et, par suite, l'imprudence n'est pas un péché spécial », mais plutôt une sorte de péché général, contenant sous lui diverses espèces.

L'argument *sed contra* rappelle simplement que « l'imprudence est le contraire de la prudence, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, la prudence est une vertu spéciale. Donc l'imprudence est un vice spécial ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « un vice ou un péché peut être dit général d'une double manière : d'abord, d'une façon absolue, et parce qu'il est général par rapport à tous les péchés; d'une seconde manière, parce qu'il est général par rapport à certains vices qui sont ses espèces. — De la première manière, c'est encore à un double titre qu'un vice peut être dit général. Premièrement, par essence, selon qu'il est dit de tous les péchés. De cette manière, l'imprudence n'est point un péché général, pas plus que la prudence n'est une vertu générale : l'une et l'autre, en effet, portent sur certains actes spéciaux, qui sont les actes de la raison. Secondement, par participation. Et, de cette manière, l'imprudence est un péché général. De même, en effet, que la prudence est participée en quelque sorte dans toutes les vertus, pour autant qu'elle les dirige; de même l'imprudence est participée aussi dans tous les vices et dans tous les péchés : aucun péché, en effet, ne peut se produire, sans qu'il y ait un défaut dans quelque acte de la raison qui dirige; et cela même appartient

à l'imprudence. — Que si le péché est dit général, non pas d'une façon pure et simple, mais sous la raison d'un certain genre, et parce qu'il contient sous lui de nombreuses espèces, de cette sorte, l'imprudence est un péché général. Elle contient, en effet, sous elle, diverses espèces, à un triple titre. — D'abord, par opposition aux diverses parties subjectives de la prudence. De même, en effet, que la prudence se distingue en prudence monastique, qui regarde le gouvernement du sujet lui-même, et en ces autres espèces de prudence qui regardent le gouvernement de la multitude, comme il a été vu plus haut (q. 48) ; de même aussi pour l'imprudence » : il y aura l'imprudence de l'individu, comme tel ; celle de l'individu dans la famille ; ou dans la société : soit comme chef; soit comme sujet; soit comme défenseur. — D'une autre manière, selon les parties quasi potentielles, qui sont les vertus adjointes, et qui se prennent selon les divers actes de la raison » : le conseil, le jugement et le commandement. « Et, de ce chef, quant au défaut du conseil sur lequel porte l'eubulie, on a *la précipitation* ou *la témérité*, comme espèce de l'imprudence ; quant au défaut du jugement sur lequel portent la synèse et la gnome, on a l'*inconsidération ;* enfin, quant au précepte lui-même, qui est l'acte propre de la prudence, on a l'*inconstance* et la *négligence.* — D'une troisième manière, on peut prendre les espèces de l'imprudence par opposition aux choses qui sont requises pour la prudence et qui constituent comme ses parties intégrales. Mais, parce que toutes ces choses sont ordonnées à diriger les trois actes de la raison dont nous venons de parler, à cause de cela tous les défauts opposés se ramènent aux quatre parties » ou espèces « déjà assignées. C'est ainsi que le manque de précaution ou de circonspection est compris sous l'inconsidération. De même, que quelqu'un soit en défaut par rapport à la docilité, à la mémoire, à la raison, tout cela appartient à la précipitation. Quant à l'imprévoyance et au manque d'intelligence ou de sagacité, tout cela appartient à la négligence et à l'inconstance ». — Et donc, nous aurons tout vu, comme espèces d'imprudence, quand nous aurons traité de la précipitation, de l'inconsidération, de l'incons-

tance et de la négligence. — Après ce lumineux exposé, les objections vont se résoudre d'elles-mêmes.

L'*ad primum* fait observer que « cette raison procède de la généralité qui est par mode de participation ».

L'*ad secundum* dit que « parce que la science est plus éloignée des actes moraux que ne l'est la prudence, à les considérer selon leur raison propre, de là vient que l'ignorance n'a pas, de soi, raison de péché moral, mais seulement à cause de la négligence qui précède ou de l'effet qui suit. Et, en raison de cela, elle est placée parmi les causes générales du péché. Mais l'imprudence, selon sa raison propre, implique un vice moral. Aussi bien elle peut plus facilement être assignée comme un péché spécial ».

L'*ad tertium* déclare que « si la corruption des diverses circonstances a le même motif, elle ne diversifie point l'espèce du péché ; et c'est ainsi que le péché reste le même », c'est-à-dire un simple vol, « qu'on prenne ce qui n'est pas à soi, où l'on ne doit pas et quand on ne doit pas. Mais si les motifs sont divers, alors les espèces sont diverses ; comme si quelqu'un prenait ce qui n'est pas à lui, où il ne doit pas, pour faire injure au lieu saint, ce qui constituerait l'espèce du sacrilège ; et si un autre prenait ce qui n'est pas à lui quand il ne doit pas, pour le seul désir d'avoir du superflu, ce qui serait simplement l'avarice. — Et voilà pourquoi le défaut des choses requises pour la prudence ne diversifie pas les espèces de l'imprudence, sinon pour autant que ces choses sont ordonnées aux divers actes de la raison, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Pour chacune des espèces de prudence qui doivent diriger l'homme dans sa vie morale, soit comme individu isolé, soit comme membre de la famille ou de la société parfaite qu'est la cité et la nation, certains actes sont essentiellement requis et tendent tous à l'acte parfait du commandement. C'est en raison d'eux que se prennent les diverses espèces d'imprudence, selon que nous avons à les étudier distinctement. On les appelle : la précipitation, contre l'eubulie du bon conseil ; l'inconsidéra-

tion, contre la synèse et la gnome des bons jugements; l'inconstance, contre la prudence elle-même dans son acte de commander: à laquelle se joint la négligence, opposée à la sollicitude; dont nous parlerons à la question suivante. Les trois premières, comme appartenant très directement à l'imprudence, vont être étudiées dans la question actuelle. — D'abord, de la précipitation. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la précipitation est un péché contenu sous l'imprudence?

Trois objections veulent prouver que « la précipitation n'est pas un péché contenu sous l'imprudence ». — La première arguë de ce que « l'imprudence est opposée à la vertu de prudence. Or, la précipitation s'oppose au don de conseil. Saint Grégoire dit, en effet, au livre II des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI), que le don de conseil est donné contre la précipitation. Donc la précipitation n'est pas un péché contenu sous l'imprudence ». — La seconde objection dit que « la précipitation semble appartenir à la témérité. Or, la témérité implique la présomption, qui se rattache à l'orgueil. Donc la précipitation n'est pas un vice contenu sous l'imprudence ». — La troisième objection remarque, d'autre part, que « la précipitation semble impliquer une certaine hâte désordonnée. Or, dans le conseil, il peut y avoir péché, non pas seulement du fait que quelqu'un est trop hâtif, mais aussi quand il est trop lent, de telle sorte qu'on laisse passer l'opportunité de l'œuvre; et, pareillement, en raison des autres circonstances, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. IX, n. 6; de S. Th., leç. 8). Donc il n'y a pas lieu d'assigner la précipitation, comme péché contenu sous l'imprudence, plutôt que la lenteur, ou autre chose de ce genre se rattachant à quelque désordre dans l'acte du conseil ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, au livre des

Proverbes, ch. IV (v. 19) : *La voie des impies est ténébreuse : ils n'aperçoivent pas ce qui les fait tomber*. Or, les ténèbres de la voie de l'impiété appartiennent à l'imprudence. Donc, tomber ou être précipité, appartient à l'imprudence ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la précipitation, dans les actes de l'âme, se prend par mode de métaphore, en raison d'une similitude tirée du mouvement corporel. Or, l'on dit être précipité, dans l'ordre du mouvement corporel, ce qui parvient de haut en bas selon une certaine impétuosité due à son propre mouvement ou à la poussée d'un autre, sans passer, d'une façon ordonnée, par les degrés » qui se trouvent au milieu. « D'autre part, remarque divinement saint Thomas, le sommet de l'âme est la raison elle-même ; le bas est l'opération qui s'exerce par le corps. Les degrés du milieu par lesquels il faut descendre d'une façon ordonnée sont la mémoire des choses passées, l'intelligence des choses présentes, la sagacité dans la considération des événements futurs, le raisonnement qui compare les uns avec les autres, la docilité qui fait qu'on acquiesce aux avis des plus sages ; et l'on descend, d'une façon ordonnée, par ces degrés, en usant comme il convient de l'acte du conseil. Que si l'on se porte à agir par un mouvement impétueux de la volonté ou de la passion, en omettant de suivre ces degrés, ce sera la précipitation. Puis donc que le désordre dans le conseil appartient à l'imprudence, il est manifeste que le vice de la précipitation est contenu sous l'imprudence ».

Ce magnifique article de saint Thomas méritait d'avoir un commentaire digne de lui. Il l'a eu. Nous lisons, en effet, dans le sermon de Bossuet, sur l'utilité des souffrances, prêché à Paris en 1667, pour le dimanche de la quinquagésime (édition Lebarq, tome V, p. 230, 231) et que nous avons déjà cité plus haut (q. 51, art. 3), la superbe page que nous allons reproduire et qui nous montre comment le génie de Bossuet savait comprendre le génie de saint Thomas d'Aquin.

« Le même saint Thomas remarque qu'il y a un certain mouvement dans nos esprits qui s'appelle précipitation ; et je vous prie, Messieurs, de le bien entendre. Ce grand homme,

pour nous le rendre sensible, nous l'explique par la ressemblance des mouvements corporels. Il y a beaucoup de différence entre un homme qui descend, et un homme qui se précipite. Celui qui descend, dit-il, marche posément et avec ordre, et s'appuie sur tous les degrés, mais celui qui se précipite se jette comme à l'aveugle par un mouvement rapide et impétueux, et semble vouloir atteindre les extrémités sans passer par le milieu. Appliquons ceci, avec saint Thomas, aux mouvements de l'esprit. La raison, poursuit ce grand homme » (l'on remarquera comment Bossuet ne peut se lasser de traduire ici son admiration) « doit s'avancer avec ordre, et aller considérément d'une chose à l'autre; si bien qu'elle a comme ses degrés par où il faut qu'elle passe avant que d'avoir son jugement. Mais l'esprit ne s'en donne pas toujours le loisir; car il a je ne sais quoi de vif qui fait qu'il se précipite. Il aime mieux juger que d'examiner les raisons, parce que la décision lui plaît et que l'examen le travaille. Comme donc son mouvement est fort vif et sa vitesse incroyable, comme il n'est rien de plus malaisé que de fixer la mobilité et de contenir ce feu des esprits, il s'avance témérairement, il juge avant que de connaître : il n'attend pas que les choses se découvrent et se représentent comme d'elles-mêmes, mais il prend des impressions qui ne naissent pas des objets, et, trop subtil ouvrier, il se forme lui-même de fausses images. C'est ce qui s'appelle précipitation; et c'est la source féconde de tous les faux préjugés qui obscurcissent notre intelligence ».

Il serait malaisé de prononcer, sur ces deux pages, quelle est la plus belle. Mais, outre que celle de saint Thomas a inspiré celle de Bossuet qui n'en est que la traduction géniale, il y a encore que la première forme un exposé plus complet, en même temps que plus bref et plus précis, du vice de la précipitation qu'il s'agissait d'expliquer.

Revenons maintenant au texte de notre saint Docteur; et voyons comment il répond aux objections qu'il s'était posées.

L'*ad primum* fait observer que « la rectitude du conseil appartient au don de conseil et à la vertu de prudence, bien que d'une manière diverse, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 52,

art. 2). Et voilà pourquoi la précipitation est contraire à l'une et à l'autre ».

L'*ad secundum* déclare que « ces choses sont dites être faites témérairement, qui ne sont point gouvernées par la raison. Or cela peut se produire d'une double manière. D'abord, sous un mouvement impétueux de la volonté ou de la passion. D'une autre manière, par mépris de la règle qui dirige. C'est ceci qui est proprement impliqué dans la témérité. Et de là vient que la témérité semble provenir de la racine de l'orgueil, qui refuse de se soumettre à une règle étrangère. Mais la précipitation se réfère à l'un et à l'autre de ces deux modes. Aussi bien la témérité est contenue sous la précipitation, bien que la précipitation regarde plutôt le premier mode », qui s'explique par le mouvement impétueux de la volonté ou de la passion, ainsi qu'il a été dit au corps de l'article.

L'*ad tertium* dit que « dans l'enquête ou la recherche du conseil, il y a une foule de choses particulières à considérer; et voilà pourquoi Aristote déclare, au livre VI de l'*Éthique*, qu'*il faut être lent dans le conseil.* C'est pour cela que la précipitation s'oppose plus directement à la rectitude du conseil, que ne le fait la lenteur exagérée, celle-ci ayant une certaine ressemblance avec le conseil juste ».

Le vice de la précipitation s'oppose proprement à la vertu d'eubulie et au don de conseil qui perfectionnent la raison pratique en vue du premier acte ordonné à la prudence. — Que penser de l'inconsidération? Devons-nous la tenir pour un péché spécial contenu lui aussi sous le vice général d'imprudence? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'inconsidération est un péché spécial contenu sous l'imprudence?

Trois objections veulent prouver que « l'inconsidération n'est pas un péché spécial contenu sous l'imprudence ». —

La première fait observer que « la loi divine ne nous induit en aucun péché; selon cette parole du psaume (XVIII, v. 8) : *La loi du Seigneur est sans tache*. Or, elle nous induit à ne pas considérer, selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. X (v. 19) : *Ne pensez point à ce que vous direz ou à la manière de le dire*. Donc l'inconsidération n'est pas un péché ». — La seconde objection dit que « quiconque vaque au conseil doit considérer une foule de choses. Or, le défaut de conseil est la précipitation, et, par suite, l'inconsidération. Donc la précipitation est contenue sous l'inconsidération; et celle-ci n'est pas un péché spécial. » — La troisième objection déclare que « la prudence consiste dans les actes de la raison pratique, qui sont le conseil, le jugement venant après le conseil, et le commandement. Or, l'acte de considérer précède tous ces actes-là; car il appartient aussi à l'intelligence spéculative. Donc l'inconsidération n'est pas un péché spécial, contenu sous l'imprudence ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans le livre des *Proverbes*, ch. IV (v. 25) : *Que tes yeux voient ce qui est droit, et que tes paupières précèdent tes pas;* ce qui appartient à la prudence. Or, le contraire de cela est l'inconsidération. Donc l'inconsidération est un péché spécial, contenu sous la prudence ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la considération implique un acte de l'intelligence fixant par son regard la vérité d'une chose. Or, de même que l'enquête appartient à la raison, de même le jugement appartient à l'intelligence; aussi bien, dans les choses de la spéculation, la science qui démontre est appelée science qui juge, en tant que par la résolution aux premiers principes intelligibles, elle juge de la vérité des choses fournies par l'enquête. La considération appartient donc, au plus haut point, au jugement. Il suit de là que le défaut de jugement droit appartient au vice de l'inconsidération; en ce sens que quelqu'un est en défaut par rapport au jugement droit, à cause qu'il méprise ou qu'il néglige de prendre garde aux choses d'où procède le jugement droit. Par où l'on voit manifestement que l'inconsidération est un péché ».

L'*ad primum* déclare que « le Seigneur », dans l'Évangile,

« ne défend point de considérer ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut dire, quand l'homme en a l'opportunité, mais Il donne aux disciples, dans les paroles précitées, la confiance que si l'opportunité leur manque, soit en raison de leur impéritie, soit parce qu'ils sont surpris par l'imprévu, ils s'appuient sur le conseil divin », qui n'est jamais en défaut; « car, *si nous ignorons ce que nous devons faire, il ne nous reste plus qu'une seule chose, diriger vers Dieu nos regards*, comme il est dit au livre II des *Paralipomènes*, ch. xx (v. 12). Sans quoi, si l'homme omet de faire ce qu'il peut, attendant tout du seul secours divin, il semble tenter Dieu ». — Rien de plus sage que cette réponse : elle nous tient à une égale distance de la présomption et de la défiance.

L'*ad secundum* fait observer que « toute la considération des choses qui sont étudiées dans le conseil est ordonnée à l'effet de juger comme il convient; et voilà pourquoi la considération a sa perfection dans le jugement. Aussi bien c'est surtout à la rectitude du jugement que s'oppose l'inconsidération ».

L'*ad tertium* explique que « l'inconsidération se prend ici selon une matière déterminée, c'est-à-dire dans l'ordre des actions humaines, où le jugement droit requiert qu'on examine plus de choses encore que dans l'ordre de la spéculation, parce que les opérations portent sur le particulier ».

L'inconsidération se dit à un titre spécial dans l'ordre des choses de l'action; et, dans cet ordre, elle s'oppose proprement à la rectitude du jugement. — Un dernier vice nous reste à examiner; c'est celui de l'inconstance. Doit-il, lui aussi, être compris sous l'imprudence? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si l'inconstance est un vice contenu sous l'imprudence?

Trois objections veulent prouver que « l'inconstance n'est pas un vice contenu sous l'imprudence ». — La première dit

que « l'inconstance semble consister en ce que l'homme ne persiste point en quelque chose de difficile. Or, persister dans les choses difficiles appartient à la force. Donc l'inconstance s'oppose à la force plutôt qu'à la prudence ». — La seconde objection cite ce texte de saint Jacques, chapitre III (v. 16) : « *Où est le zèle et la contention, là se trouve l'inconstance et toute œuvre mauvaise*. Or, le zèle », au sens de mouvement jaloux, « appartient à l'envie. Donc l'inconstance n'appartient pas à l'imprudence, mais plutôt à l'envie ». — La troisième objection déclare que « celui-là semble inconstant, qui ne persévère point en ce qu'il s'était proposé ; et ceci appartient, dans l'ordre du plaisir, *à l'incontinent ;* dans l'ordre de la tristesse, *au mou et à l'efféminé*, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. VII, n. 5; de S. Th., leç. 7). Donc l'inconstance n'appartient pas à l'imprudence ». Cette objection nous vaudra une réponse très précieuse pour fixer la nature et le sujet des diverses vertus de constance, de continence et de persévérance ; et des vices qui leur sont opposés.

L'argument *sed contra* fait remarquer qu' « il appartient à la prudence de préférer le bien plus grand au bien moindre. Donc se désister de ce qui est meilleur appartient à l'imprudence. Et, précisément, c'est là l'inconstance. Donc l'inconstance appartient à l'imprudence ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous donner une notion très précise de l'inconstance. « L'inconstance, dit-il, implique un certain retrait ou désistement par rapport au bien qu'on s'était proposé déterminément. Or, ce retrait ou ce désistement a bien son principe du côté de la faculté appétitive », entendue précisément ici au sens de faculté appétitive sensible, « car nul ne s'éloigne du premier bien qu'il s'était proposé, si ce n'est en raison de quelque chose qui lui plaît d'une façon désordonnée ; mais il ne s'achève que par un défaut de la raison : laquelle se trompe en ce qu'elle répudie ce qu'elle avait justement accepté, et parce que, pouvant résister à la poussée de la passion, si elle ne résiste pas, cela provient de sa faiblesse qui ne se tient point fermement dans le bien qu'elle avait conçu. Aussi bien, l'inconstance, quant à

son achèvement, se rattache à un défaut de la raison », en comprenant, du reste, sous ce mot *raison*, non pas seulement la faculté de connaître qui est l'intelligence, mais aussi la faculté appétitive rationnelle qu'est la volonté, dans laquelle, même, nous verrons, plus tard (q. 155, art. 3), que l'inconstance se trouve comme dans son sujet. « D'autre part, de même que toute rectitude de la raison pratique appartient d'une certaine manière à la prudence, pareillement tout défaut qui s'y rattache appartient à l'imprudence. Nous dirons donc que l'inconstance, quant à son achèvement, appartient à l'imprudence. Et, de même que la précipitation implique un défaut dans l'acte du conseil, et l'inconsidération un défaut dans l'acte du jugement; de même, l'inconstance, dans l'acte du précepte ou du commandement : c'est, en effet, pour cela qu'on dit de quelqu'un qu'il est inconstant, parce que sa raison manque à commander ce qui est déjà enquêté et jugé ». — Cela même, que l'inconstance est un vice portant sur le commandement, expliquera que nous puissions l'attribuer tout ensemble à l'intelligence et à la volonté; car le commandement implique, à un titre spécial, le jeu de ces deux facultés unies ensemble (cf. *1ª-2ªe*, q. 17, art. 1).

L'*ad primum* déclare que « le bien de la prudence est participé dans toutes les vertus morales; et, pour autant, persister dans le bien appartient à toutes les vertus morales », même à entendre spécialement, par là, les vertus subjectées dans l'appétit sensible, qu'il s'agisse du concupiscible ou qu'il s'agisse de l'irascible. « Toutefois, on le dit surtout de la force, qui doit supporter une poussée plus grande dans le sens contraire ».

L'*ad secundum* dit que « l'envie et la colère, principe de la contention, causent l'inconstance, du côté de la faculté appétitive, où nous avons vu que l'inconstance trouve son principe ».

L'*ad tertium* répond que « la continence et la persévérance ne semblent pas être » comme dans leur sujet « dans la faculté appétitive », au sens strict de faculté appétitive sensible, où sont les autres vertus qui perfectionnent l'irascible et le concupiscible; « mais seulement dans la raison », c'est-à-dire dans

la seule partie rationnelle, qui comprend elle-même l'intelligence et la volonté. « Le continent, en effet, souffre des mouvements de concupiscence désordonnés ; et le persévérant, des mouvements de tristesse pénibles : ce qui implique un défaut dans la faculté appétitive » sensible ; « mais la raison tient ferme, dans le continent, contre les mouvements de concupiscence, et, dans le persévérant, contre les mouvements de tristesse. D'où il semble que la continence et la persévérance sont des espèces de la constance, appartenant à la raison, à laquelle aussi appartient l'inconstance »; en entendant toujours par *raison* la double faculté rationnelle de l'intelligence et de la volonté (cf. ce que nous avions déjà vu, à ce sujet, dans la *1ª-2ªᵉ*, q. 50, art. 3, *ad 2ᵘᵐ*).

L'inconstance est un vice qui s'oppose au précepte, dans les actes de la prudence, et qui, de ce chef, se range lui-même, à titre d'espèce, sous le vice général de l'imprudence. — Il ne nous reste plus qu'à examiner d'où proviennent ces trois vices que nous venons d'étudier, savoir : la précipitation ; l'inconsidération ; et l'inconstance. Faut-il leur assigner comme source la luxure ? C'est ce que nous allons déterminer à l'article qui suit.

Article VI.

Si les vices précités viennent de la luxure ?

Trois objections veulent prouver que « les vices précités ne viennent pas de la luxure ». — La première observe que « l'inconstance provient de l'envie, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 2ᵘᵐ*). Or, l'envie est un vice distinct de la luxure. Donc les vices dont il s'agit ne viennent pas de la luxure ». — La seconde objection apporte un texte de saint Jacques, ch. I (v. 8), où « il est dit : *L'homme au cœur double est inconstant en toutes ses voies*. Or, la duplicité ne semble pas appartenir à la luxure, mais plutôt à la fourberie, qui est fille de l'avarice,

d'après saint Grégoire, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI). Donc les vices précités ne viennent pas de la luxure ». — La troisième objection déclare que « ces vices appartiennent au défaut de la raison. Or, les vices spirituels sont plus près de la raison que les vices charnels. Donc les vices précités sortent plutôt des vices spirituels que des vices charnels ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI de ses *Morales* (endroit précité), marque que les vices dont il s'agit sortent de la luxure ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que, « comme Aristote le dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. V, n. 6; de S. Th., leç. 4), *le plaisir est ce qui corrompt le plus l'estimation de la prudence;* et surtout le plaisir qui est dans les choses sexuelles, lequel absorbe l'âme tout entière et l'entraîne au plaisir sensible : car la perfection de la prudence et de toute vertu intellectuelle consiste dans l'abstraction des choses sensibles. Puis donc que les vices dont nous parlons se rapportent au défaut de la prudence et de la raison pratique, comme il a été vu (art. 2, 5), il s'ensuit qu'ils sortent surtout de la luxure ».

L'*ad primum* déclare que « l'envie et la colère causent l'inconstance, détournant la raison vers autre chose; mais la luxure la cause, éteignant totalement le jugement de la raison », en ce qui est de son jugement pratique, ne laissant plus rien de la raison dans ce jugement et livrant toute l'âme, comme nous disait saint Thomas tout à l'heure, au mouvement aveugle de la passion. « Aussi bien Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VI, n. 1; de S. Th., leç. 6), que *celui qui cède à la colère entend encore la raison, mais non parfaitement; celui qui cède à la concupiscence ne l'entend plus du tout* ».

L'*ad secundum* dit que « même la duplicité du cœur ou de l'âme est quelque chose qui suit la luxure, comme l'inconstance, pour autant que la duplicité de l'âme implique une certaine versatilité se portant à diverses choses. C'est pour cela que Térence dit, dans l'*Eunuque* (acte I, scène 1), que *dans l'amour, il y a la guerre, puis de nouveau la paix et la trêve* ». On aura remarqué cette très intéressante citation de Térence, qui

nous montre sous un jour particulier la culture classique de saint Thomas, en plein treizième siècle.

L'*ad tertium* répond que « les vices charnels éteignent d'autant plus le jugement de la raison, qu'ils entraînent davantage loin de la raison ».

Les trois vices propres à l'imprudence, qui s'attaquent aux trois actes vertueux du conseil, du jugement et du commandement, ont pour cause particulièrement efficace la luxure : la raison, en effet, que ces trois actes de la prudence supposent plus spécialement en éveil et en action, se trouve pratiquement ruinée quand le vice de la luxure exerce son tyrannique empire. — Après avoir traité de ces vices qui s'opposent à la prudence elle-même, nous devons maintenant traiter de la négligence qui s'oppose à la sollicitude requise pour la prudence. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LIV

DE LA NÉGLIGENCE

Cette question comprend trois articles :

1° Si la négligence est un péché spécial ?
2° A quelle vertu elle s'oppose ?
3° Si la négligence est un péché mortel ?

Article Premier.

Si la négligence est un péché spécial ?

Cet article, comme les deux suivants, est entièrement propre à la *Somme théologique*. Nous y voyons le génie de saint Thomas achever, sur un point d'une délicatesse extrême, l'analyse toujours si difficile des vices et des vertus.

Trois objections veulent prouver que « la négligence n'est pas un péché spécial ». — La première dit que « la négligence s'oppose à la diligence. Or, la diligence est requise en toute vertu, comme, du reste, l'*éligence* (s'il était permis d'user de ce mot en français ; en latin *eligentia*, qui se tire de *eligere*, choisir : et, en effet, tout acte de vertu implique un libre choix). Donc la négligence n'est pas un péché spécial ». — La seconde objection fait observer que « ce qui se trouve en tout péché n'est pas un péché spécial. Or, la négligence se trouve en tout péché ; car, quiconque pèche néglige ce qui le détournerait du péché ; et quiconque persévère dans le péché néglige d'en avoir la contrition. Donc la négligence n'est pas un péché spécial ». — La troisième objection déclare que « tout péché spécial a une matière déterminée. Or, la négligence ne semble pas avoir de

matière déterminée. Elle ne porte pas, en effet, sur les choses mauvaises ou indifférentes; car, les laisser n'est imputé à personne à négligence. Pareillement aussi elle ne porte pas sur les choses bonnes; car si on les fait négligemment, elles ne sont déjà plus choses bonnes. Donc il semble que la négligence n'est pas un vice spécial ».

L'argument *sed contra* oppose que « les péchés commis par négligence se distinguent des péchés commis par mépris ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la négligence implique un défaut de la sollicitude voulue. Or, tout défaut par rapport à un acte requis a raison de péché. Il s'ensuit manifestement que la négligence a raison de péché. Et à la manière dont la sollicitude est un acte spécial de vertu, il est nécessaire que la négligence soit un péché spécial. Il est, en effet, des péchés qui sont spéciaux parce qu'ils portent sur une matière spéciale, comme la luxure porte sur les plaisirs sexuels; mais il en est d'autres qui sont spéciaux en raison de la spécialité de l'acte s'étendant de par ailleurs à toute matière » de vertu ou de vice. « C'est de cette sorte que sont spéciaux tous les vices qui affectent les actes de la raison, attendu que tout acte de la raison » pratique « s'étend à n'importe quelle matière morale. Puis donc que la sollicitude est un acte spécial de la raison, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 47, art. 9), il s'ensuit que la négligence, impliquant un défaut de sollicitude, est un péché spécial ».

L'*ad primum* répond que « la diligence semble être une même chose avec la sollicitude; car aux choses que nous aimons » (et le mot *diligence* vient du latin *diligere*, qui signifie *aimer*) « nous apportons une sollicitude plus grande. Aussi bien, la diligence, comme aussi la sollicitude, est requise en toute vertu, pour autant qu'en toute vertu sont requis les actes voulus de la raison ».

L'*ad secundum* dit qu' « en tout péché, il est nécessaire que se trouve un défaut dans quelque acte de la raison, tel que le conseil, ou les autres de ce genre. Aussi, de même que la précipitation est un péché spécial, à cause de l'acte spécial de la raison qui est laissé de côté, savoir le conseil, bien qu'elle puisse

se trouver en tout genre de péchés; de même, la négligence est un péché spécial, à cause du défaut de l'acte spécial de la raison qu'est la sollicitude, bien qu'elle se trouve en quelque manière dans tous les péchés ».

L'*ad tertium* explique que « la matière de la négligence consiste proprement dans les actes bons que chacun est tenu de faire : non que ces actes soient bons quand ils sont faits négligemment; mais parce que la négligence fait qu'ils manquent de la bonté qu'ils devraient avoir, soit que la négligence ou le défaut de sollicitude les fasse omettre totalement, soit qu'ils manquent de quelque circonstance requise ».

La négligence est un péché spécial, parce qu'elle s'oppose à un acte spécial de vertu qui est la sollicitude. — Mais à quelle vertu s'oppose ce vice ou ce péché spécial : est-ce à la prudence? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit. Nous y verrons, dans sa dernière précision, la nature du péché qu'est la négligence.

Article II.

Si la négligence s'oppose à la prudence?

Quatre objections veulent prouver que « la négligence ne s'oppose pas à la prudence ». — La première est que « la négligence semble s'identifier à la paresse ou à la torpeur qui appartient au dégoût d'agir, comme on le voit par saint Grégoire, au livre XXXI des *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI). Or, le dégoût ou la paresse spirituelle ne s'oppose pas à la prudence, mais plutôt à la charité, comme il a été dit plus haut (q. 35, art. 3). Donc la négligence ne s'oppose pas à la prudence ». — La seconde objection dit qu' « à la négligence semble appartenir tout péché d'omission. Or, le péché d'omission ne s'oppose pas à la prudence, mais plutôt aux vertus morales qui exécutent. Donc la négligence ne s'oppose pas à la prudence ». — La troisième objection fait observer que « l'im-

prudence porte sur quelque objet de la raison. Or, la négligence n'implique de défaut, ni au sujet du conseil, où se trouve la précipitation; ni au sujet du jugement, où l'on voit l'inconsidération; ni au sujet du commandement, où nous avons vu l'inconstance. Donc la négligence n'appartient pas à l'imprudence ». Cette objection fournira à saint Thomas l'occasion de fixer définitivement la nature propre de la négligence. — Une quatrième objection remarque qu' « il est dit, dans l'*Ecclésiaste*, ch. VII (v. 19) : *Celui qui craint Dieu ne néglige rien*. Or, tout péché est surtout exclu par la vertu opposée. Donc la négligence s'oppose plutôt à la crainte qu'à la prudence ».

L'argument *sed contra* cite l'*Ecclésiastique*, où « il est dit, ch. XX (v. 7) : *Le dissolu et l'imprudent n'observent point le temps*. Or, ceci appartient à la négligence. Donc la négligence s'oppose à la prudence ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la négligence s'oppose directement à la sollicitude. Or, la sollicitude se réfère à l'acte de la raison; et la droite sollicitude à la prudence. Il s'ensuit que par opposition, la négligence appartient à l'imprudence. Du reste, on le voit par le nom lui-même; car, selon que saint Isidore le dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre N), *le négligent est dit tel comme n'élisant pas* » (en latin *negligens, nec eligens*), quoi qu'il en soit d'ailleurs du bien fondé de cette étymologie. « Or, la droite élection des choses ordonnées à la fin appartient à la prudence », pour autant que la prudence, vertu propre de la raison pratique, présuppose et implique une certaine intervention de la volonté. « Aussi bien la négligence appartient à l'imprudence. »

L'*ad primum* fait observer que « la négligence consiste dans le défaut de l'acte intérieur » de la raison, « auquel acte intérieur » de la raison « appartient aussi l'élection. La paresse, au contraire, et la torpeur appartiennent plutôt à l'exécution » extérieure : « avec ceci pourtant que la paresse implique le retard à exécuter; tandis que la torpeur implique une certaine indolence dans l'exécution elle-même. Et voilà pourquoi la torpeur est marquée venir du dégoût spirituel, ce dégoût étant

une tristesse qui alourdit, c'est-à-dire qui empêche l'âme dans son action ».

L'*ad secundum* précise que « l'omission appartient à l'acte extérieur » ou de l'exécution ; « car l'omission existe quand on omet quelque acte obligatoire. Et voilà pourquoi elle s'oppose à la justice. Et elle est un effet de la négligence » intérieure, « tout comme l'exécution de l'œuvre juste est un effet de la raison droite ».

L'*ad tertium* déclare que « la négligence porte sur l'acte du commandement, sur lequel porte aussi la sollicitude. Toutefois, au sujet de cet acte, ce n'est point de la même manière que se trouvent en défaut le négligent et l'inconstant. L'inconstant, en effet, est en défaut, par rapport à l'acte de commander, en raison de quelque chose qui est pour lui un empêchement ou un obstacle ; le négligent, parce qu'il manque de promptitude ou d'empressement dans sa volonté ». — Et voilà donc le caractère propre et dernier de la négligence : un défaut dans l'acte du précepte, en raison d'un manque de bonne volonté. Par où l'on voit que la volonté a une part essentielle dans ce défaut, comme du reste dans l'incontinence et dans le relâchement ou l'inconstance, et aussi, en sens inverse, dans la constance et la continence et la persévérance. Ce qui nous expliquera que saint Thomas place ces vices ou ces vertus dans la volonté comme en leur sujet, à cause de l'élection à laquelle ils se rattachent (q. 155, art. 3), alors qu'ici il les assigne à la raison (mais selon qu'elle comprend l'intelligence et la volonté), parce qu'ils intéressent l'acte du commandement dans la prudence.

L'*ad quartum* dit que « la crainte de Dieu concourt à faire éviter tout péché ; car, selon qu'il est marqué dans les *Proverbes*, ch. xv (v. 27), *par la crainte du Seigneur, tout homme s'éloigne du péché*. Et c'est pour cela que la crainte fait éviter la négligence. Non toutefois, que la négligence s'oppose directement à la crainte ; mais en tant que la crainte excite l'homme aux actes de la raison. Aussi bien a-t-il été vu plus haut, quand il s'agissait des passions (1^a-2^{ae}, q. 54, art. 2), que la crainte rend l'homme de bon conseil ».

La négligence implique essentiellement un défaut dans l'acte principal de la prudence, qui est l'acte du commandement : elle est un manque de promptitude ou de rapidité dans la mise en œuvre immédiate, par voie de précepte, des résolutions du jugement préparé par l'enquête en vue de l'action qui doit réaliser la fin de la vertu ; et ce manque de promptitude ou de rapidité dans le commandement est dû au relâchement de la volonté. — Ce péché de la négligence, qui s'oppose ainsi à l'acte principal de la prudence, peut-il être un péché mortel ? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si la négligence peut être un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « la négligence ne peut pas être un péché mortel ». — La première en appelle à ce que « sur ce mot de Job, ch. IX (v. 28) : *J'avais honte de toutes mes œuvres*, la glose dit (cf. saint Grégoire, *Morales*, liv. IX, ch. XXXIV, ou XVII, ou XXVI) que *cette négligence est causée par un moindre amour de Dieu*. Or, partout où se trouve le péché mortel, l'amour de Dieu est totalement enlevé. Donc la négligence n'est pas un péché mortel ». — La seconde objection cite encore l'autorité de la « glose » qui, « sur ce texte de l'*Ecclésiastique*, ch. VII (v. 34) : *De la négligence, purifie-toi par de petites oblations*, dit : *Bien que l'oblation soit petite, elle purifie les négligences de nombreux péchés*. Or, ceci ne serait point si la négligence était un péché mortel. Donc la négligence n'est pas un péché mortel ». — La troisième objection fait observer que « dans la loi, furent marqués des sacrifices pour les péchés mortels, comme on le voit au *Lévitique* (ch. IV et suiv.). Or, aucun sacrifice ne fut marqué pour la négligence. Donc la négligence n'est pas un péché mortel ».

L'argument *sed contra* oppose « qu'« il est dit, au livre des *Proverbes*, ch. XIX (v. 16) : *Celui qui néglige sa vie sera mis à mort* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit (art. préc., *ad 3um*), la négligence provient d'un certain relâchement de la volonté, qui fait que la raison manque de sollicitude pour commander ce qu'elle doit ou selon le mode qu'elle le doit. C'est donc d'une double manière que la négligence peut être un péché mortel. — D'abord, du côté de ce qui est omis par négligence ; car, si cela est de nécessité de salut, qu'il s'agisse d'acte, ou qu'il s'agisse de circonstance, ce ser un péché mortel. — D'une autre manière, du côté de la cause. Si, en effet, la voloté est tellement relâchée par rapport aux choses de Dieu qu'elle manque totalement de la charité divine, une telle négligence est un péché mortel ; et ceci arrive surtout quand cette négligence provient du mépris. — En dehors de cela, si la négligence consiste dans l'omission d'un acte ou d'une circonstance qui n'est point de nécessité de salut; et si la cause n'en est point le mépris, mais un certain manque de ferveur, dû parfois à quelque péché véniel, alors la négligence n'est pas un péché mortel, mais un péché véniel ».

L'*ad primum* dit que « le moindre amour de Dieu peut s'entendre d'une double manière. — D'abord, au sens du manque de ferveur dans la charité; et de la sorte est causée la négligence qui est péché véniel. — Secondement, au sens du manque de la charité elle-même; auquel sens on parlera de moindre amour de Dieu, lorsque Dieu n'est aimé que d'un amour naturel. Et alors est causée la négligence qui est un péché mortel ».

L'*ad secundum* déclare qu'*une petite oblation faite avec humilité d'esprit et amour pur*, comme il est dit au même endroit, non seulement purifie des péchés véniels mais aussi des péchés mortels ».

L'*ad tertium* répond que « si la négligence consiste dans l'omission des choses nécessaires au salut, dans ce cas elle est amenée à un autre genre de péché plus manifeste. Les péchés, en effet, qui consistent dans les actes intérieurs sont plus cachés. Et voilà pourquoi, dans la loi, il n'était point marqué de sacrifices déterminés à leur sujet; l'oblation des sacrifices y étant une certaine confession publique du péché, qui ne doit

pas être faite pour le péché occulte ». Mais, de ce que la négligence, dans sa raison propre, n'était point signalée, sous cette forme du sacrifice, dans la loi, elle n'en reste pas moins un péché, et même un péché qui peut aller jusqu'à revêtir le caractère de péché mortel, ainsi qu'il a été dit.

L'acte principal de la prudence, qui est l'acte du commandement, peut cesser d'être un acte de vertu, ou peut se trouver en défaut par rapport à la vertu, du fait qu'il est produit mollement et de façon qui traîne, ou que même il n'est pas produit du tout, alors qu'il doit, par sa nature même, être produit immédiatement et d'une façon telle qu'il influe sur toute la suite de l'acte à accomplir. Quand cette absence ou ce manque de promptitude et de vigueur de l'acte du commandement provient d'un relâchemenl intérieur de la volonté, on a le péché de négligence, au sens strict. En s'étendant à l'acte extérieur sur lequel il influe, soit pour le retarder, soit pour le ralentir et l'énerver, il cause la paresse et la torpeur. Ce péché de négligence, parce qu'il est à la source même de l'agir et qu'il porte sur l'acte principal de la raison pratique de laquelle tout dépend dans la réalisation de chaque acte de vertu, est une des plus grandes plaies de la vie morale. Il s'étend à tout dans le domaine de cette vie et peut tout infecter de son venin. Parfois, il est essentiellement mortel; mais alors même qu'il ne l'est pas, il constitue, de lui-même, et si on ne s'applique pas à le surveiller pour le combattre sans relâche, une maladie de langueur qui doit conduire fatalement au dépérissement et à la mort. C'est surtout dans ce qui touche à l'œuvre de Dieu ou à son culte et aussi à l'établissement de son règne dans les âmes, que ce vice doit être surveillé et combattu avec le plus grand soin; car, dans cet ordre il entraîne après lui la terrible malédiction dont il est parlé, bien qu'en un sens différent et plus spécial, au livre de Jérémie, ch. XLVIII, v. 10 : *Maledictus qui facit opus Dei fraudulenter : Maudit, celui qui fait l'œuvre de Dieu en y fraudant* ou avec négligence, ne donnant pas tout ce qu'il peut et que Dieu commande.

Après avoir étudié les vices qui sont manifestement contraires à la prudence, étant directement opposés à cette vertu ou à ce qu'elle requiert, « nous devons maintenant considérer les vices opposés à la prudence, qui ont une certaine ressemblance avec elle ». — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LV

DE LA FAUSSE PRUDENCE

Cette question comprend huit articles :

1° Si la prudence de la chair est un péché?
2° Si elle est un péché mortel?
3° Si l'astuce est un péché spécial?
4° Du dol.
5° De la fraude.
6° De la sollicitude des choses temporelles.
7° De la sollicitude des choses à venir.
8° De l'origine de ces vices.

De ces huit articles, les sept premiers traitent des vices qui constituent la fausse prudence; le huitième, de leur origine. — Pour ce qui est de ces vices, saint Thomas considère d'abord la fausse prudence (art. 5); puis, la fausse sollicitude (art. 6, 7). — La fausse prudence est étudiée dans sa raison de fausse prudence : premièrement, du côté de la fin, et c'est la prudence de la chair (art. 1, 2); secondement, du côté des moyens, et c'est l'astuce, avec ses annexes, le dol et la fraude (art. 3-5). — D'abord, la prudence de la chair. Saint Thomas se demande deux choses : si elle est un péché? si elle est un péché mortel?

Le premier point va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la prudence de la chair est un péché?

Trois objections veulent prouver que « la prudence de la chair n'est pas un péché ». — La première fait cette belle remarque, que « la prudence est une vertu plus noble que les

autres vertus morales, étant celle qui les régit toutes. Or, il n'est aucune justice ou aucune tempérance qui soit un péché. Donc aucune prudence non plus ne sera un péché ». — La seconde objection dit qu' « agir prudemment en vue d'une fin aimée licitement n'est pas un péché. Or, la chair est aimée licitement: *Il n'est, en effet, personne qui ait jamais détesté sa chair,* comme il est marqué *aux Éphésiens*, ch. v (v. 29). Donc la prudence de la chair n'est pas un péché ». — La troisième objection déclare que « si l'homme est tenté par la chair, il l'est aussi par le monde et par le démon. Or, il n'est point parlé, au sujet des péchés, de prudence du monde ou de prudence du démon. Donc il ne doit pas être parlé non plus de prudence de la chair ».

L'argument *sed contra* oppose que « nul n'est ennemi de Dieu si ce n'est en raison de l'iniquité; selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. XIV (v. 9) : *Dieu hait tout ensemble l'impie et son impiété.* Or, comme il est dit *aux Romains*, ch. VIII (v. 7), *la prudence de la chair est ennemie de Dieu.* Donc la prudence de la chair est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 47, art. 13), la prudence a pour objet ce qui est ordonné à la fin de la vie tout entière. Il suit de là qu'on ne parlera de prudence de la chair, dans son sens propre, que si quelqu'un tient les biens de la chair comme la fin dernière de sa vie. Or, il est manifeste que cela est un péché. Par là, en effet, l'homme est dans le désordre au sujet de sa fin dernière, qui ne consiste point dans les biens du corps, ainsi qu'il a été vu plus haut (1^a-2^{ae}, q. 2, art. 5). Et donc la prudence de la chair est un péché ».

L'*ad primum* répond que « la justice et la tempérance impliquent dans leur concept cela même d'où la vertu tire sa louange, savoir l'équité et la répression des concupiscences; et voilà pourquoi elles ne sont jamais prises dans un mauvais sens. Mais le mot de *prudence* se tire du fait de pouvoir, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 49, art, 6, *ad* 1um); acte qui peut s'étendre même aux choses mauvaises. Et c'est pour cela que la prudence, bien que, d'une façon pure et simple, elle se prenne au sens du bien, cependant, si on ajoute quelque chose, se prend aussi

dans le sens du mal. C'est à ce titre que la prudence de la chair est appelée un péché ».

L'*ad secundum* déclare que la chair est pour l'âme comme la matière est pour la forme et l'instrument pour l'agent principal. Il suit de là que la chair est aimée licitement pour autant qu'elle est ordonnée au bien de l'âme comme à sa fin. Mais si on place sa fin dernière dans le bien même de la chair, l'amour de la chair sera désordonné et illicite. Or, c'est de cette manière que la prudence de la chair est ordonnée à l'amour de la chair. » — Rien de plus lumineux et de plus motivé que la distinction marquée dans cette réponse. Elle est la justification de la vraie morale chrétienne; et la condamnation sans réplique de la morale mondaine.

L'*ad tertium* fait observer que « le démon ne nous tente point par mode d'objet alléchant, mais par mode d'instigateur. Aussi bien, comme la prudence implique l'ordre à une certaine fin recherchée, on ne parlera pas de *prudence du diable* à la manière dont on parle de prudence par rapport à une fin mauvaise, auquel titre le monde et la chair nous tentent, pour autant que nous sont proposés à rechercher les biens du monde et de la chair. C'est pour cela qu'il est parlé de *prudence de la chair* et aussi de *prudence du monde*, selon cette parole de Notre-Seigneur en saint Luc, ch. XVI (v. 8) : *Les enfants de ce siècle sont plus prudents dans leurs affaires*, etc. Le tout est compris par saint Paul dans la prudence de la chair, parce que même les choses extérieures du monde sont recherchées en vue de la chair » : remarque très profonde, qui nous montre qu'à vrai dire tout se ramène dans le monde à la vie des sens. — « On peut d'ailleurs, ajoute saint Thomas, dire que la prudence étant une certaine sagesse, ainsi qu'il a été marqué plus haut (q. 47, art. 2, *ad 1um*), les trois genres de tentations donnent lieu à trois sortes de prudences. Aussi bien est-il dit en saint Jacques, ch. III (v. 15), que la sagesse peut être *terrestre*, *animale*, et *diabolique*, ainsi que nous l'avons vu plus haut, quand il s'est agi de la sagesse » (q. 45, art. 1, *ad 1um*).

La prudence de la chair, entendue en son sens propre, est la

prudence qui dispose les choses de la vie en vue du bien de la chair ou du corps considéré comme la fin dernière de toute la vie humaine. Il est manifeste qu'une telle prudence est péché. — Mais devons-nous dire qu'elle soit péché mortel? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la prudence de la chair est un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « la prudence de la chair est un péché mortel ». — La première déclare qu' « être en révolte contre la loi de Dieu constitue le péché mortel; car par là le Seigneur est méprisé. Or, *la prudence de la chair n'est point soumise à la loi de Dieu*, comme on le voit *aux Romains*, ch. VIII (v. 7). Donc la prudence de la chair est un péché mortel ». — La seconde objection dit que « tout péché contre l'Esprit-Saint est un péché mortel. Or, la prudence de la chair paraît être un péché contre l'Esprit-Saint; *car elle ne peut pas être soumise à la loi de Dieu*, comme il est marqué *aux Romains*, ch. VIII (v. 7); et, par suite, il semble qu'elle est un péché irrémissible, ce qui est le propre du péché contre le Saint-Esprit. Donc la prudence de la chair est un péche mortel ». — La troisième objection fait observer qu' « au bien le plus grand s'oppose le plus grand mal, comme on le voit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. x, n. 2; de S. Th., leç. 10). Or, la prudence de la chair s'oppose à la prudence, qui est la principale des vertus morales. Donc la prudence de la chair est le plus grand des péchés ayant trait à la morale. Et, par suite, elle est un péché mortel ».

L'argument *sed contra* semble appuyer sur le mot même de prudence dans ce tout qu'est la prudence de la chair. « Ce qui diminue le péché, dit-il, n'implique point de soi la raison de péché mortel. Or, s'occuper avec précaution de ce qui regarde le soin de la chair, chose qui semble appartenir à la prudence

de la chair, diminue le péché »; car c'est toujours chose moins mauvaise de garder une certaine mesure. « Donc la prudence de la chair n'implique point de soi la raison de péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 47, art. 2, *ad 1um*; art. 13), c'est d'une double manière que quelqu'un est dit être prudent : d'abord, d'une façon pure et simple, c'est-à-dire par rapport à la fin de la vie tout entière; d'une autre manière, dans un sens diminué, c'est-à-dire par rapport à quelque fin particulière, comme on dit de quelqu'un qu'il est prudent dans ses affaires, ou autre chose de ce genre. — Si donc la prudence de la chair est prise selon la raison absolue de prudence, en telle sorte qu'on mette dans le soin de la chair la fin dernière de toute sa vie humaine, en ce sens elle est un péché mortel; du coup, en effet, l'homme est détourné de Dieu, étant impossible qu'il y ait pour lui plusieurs fins dernières, ainsi qu'il a été vu plus haut (*1a-2ae*, q. 1, art. 5). — Mais si la prudence de la chair est prise selon la raison de prudence particulière, dans ce cas la prudence de la chair est un péché véniel. Il arrive, en effet, que parfois l'homme s'attache d'une façon désordonnée à quelque chose qui flatte sa chair, sans que cependant il se détourne de Dieu par un péché mortel; aussi bien ne constitue-t-il pas dans le plaisir de la chair la fin de sa vie tout entière. S'appliquer alors à obtenir ce plaisir est un péché véniel; et cela appartient à la prudence de la chair. — Que si quelqu'un rapporte d'une façon actuelle à une fin honnête le soin qu'il a de sa chair, comme si par exemple il s'applique à se nourrir pour le soutien de son corps, ceci n'est plus la prudence de la chair; car, dans ce cas, l'homme use du soin de sa chair comme d'une chose ordonnée à la fin ». Cette dernière remarque de saint Thomas est du plus haut prix pour calmer certains scrupules des âmes timorées qui croiraient parfois se rendre coupables en tout ce qui regarderait le soin donné à leur corps. Il n'en est rien; et loin d'être un péché, ce soin, dans l'hypothèse que faisait tout à l'heure saint Thomas, devient un acte de vertu.

L'*ad primum* dit que « l'Apôtre parle de la prudence de la

chair selon que la fin de toute la vie humaine est mise dans les biens de la chair. Et, de la sorte, elle est un péché mortel ».

L'*ad secundum* déclare que « la prudence de la chair n'implique point un péché contre le Saint-Esprit. Lorsqu'en effet il est dit qu'*elle ne peut être soumise à la loi de Dieu*, cela ne doit pas s'entendre comme si celui qui a la prudence de la chair ne pouvait pas se convertir et être soumis à la loi de Dieu; mais parce que la prudence elle-même de la chair ne peut pas être soumise à la loi de Dieu, pas plus que l'injustice ne peut être juste, ou la chaleur froide, bien que ce qui est chaud puisse être » ou devenir « froid ».

L'*ad tertium* répond que « tout péché s'oppose à la prudence, comme du reste la prudence est participée en toute vertu. Mais il ne s'ensuit pas qu'il faille que chaque péché opposé à la prudence soit tout ce qu'il y a de plus grave; c'est seulement quand il s'oppose à la prudence en quelque matière qui sera elle-même d'ordre le plus grave ».

La prudence de la chair, entendue au sens pur et simple ou selon qu'elle suppose tout dans la vie humaine ordonné aux intérêts de la chair pris comme fin dernière, est essentiellement un péché mortel; elle ne serait un péché véniel que s'il s'agissait de quelque fin particulière qui n'est pas ordonnée d'une façon actuelle à la fin dernière véritable, bien qu'elle lui demeure ordonnée d'une façon habituelle (cf. *1ª-2ªe*, q. 1, art. 6); que si tout demeure ordonné à la vraie fin dernière d'une façon actuelle ou au moins virtuelle, il n'y a même pas de péché véniel dans le soin qu'on peut prendre de la chair : c'est, au contraire, un acte de vertu; mais, dans ce cas, il n'y a plus à parler de prudence de la chair; la chair n'ayant plus la raison de fin. — Nous avons vu ce qu'était la fausse prudence constituée telle en raison de la fin qui n'est point ce qu'elle devrait être. Que penser maintenant de la fausse prudence, qui sera telle, non plus en raison de la fin, mais en raison des moyens dont on use ou de l'usage qu'on en fait. C'est ce que nous devons considérer dans les articles qui vont suivre. Et,

à ce sujet, nous avons à étudier trois choses : l'astuce; le dol; la fraude. — D'abord, de l'astuce. C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'astuce est un péché spécial?

Cet article et les deux qui suivent sont tout à fait propres à la *Somme théologique*. C'est en organisant son merveilleux traité de la prudence, que saint Thomas a trouvé le secret de projeter sur ces vices les plus lumineuses clartés, comme il l'avait fait pour la négligence, dans la question précédente.

Trois objections veulent prouver que « l'astuce n'est pas un péché spécial ». — La première dit que « les paroles de la Sainte Écriture n'induisent point l'homme à pécher. Or, elles induisent à l'astuce; selon ce mot des *Proverbes*, ch. I (v. 4) : *Pour que les petits aient de l'astuce*. Donc l'astuce n'est pas un péché ». — La seconde objection en appelle encore au livre des *Proverbes*, ch. XIII (v. 16), « où il est dit : *L'astucieux fait toutes choses avec conseil*. Ou bien donc c'est ordonné à une bonne fin; ou à une fin mauvaise. Si c'est ordonné à une bonne fin, il ne semble pas que ce soit un péché. Et si c'est ordonné à une fin mauvaise, il semble qu'on a du coup la prudence de la chair ou du monde. Donc l'astuce n'est pas un péché spécial, distinct de la prudence de la chair ». — La troisième objection est formée de deux beaux textes de saint Grégoire. « Exposant ce mot du livre de Job, ch. XII (v. 4) : *La simplicité du juste est tournée en dérision*, saint Grégoire, au livre X de ses *Morales* (ch. XXIX, ou XVI, ou XXVII), dit : *La sagesse de ce monde consiste à cacher son cœur par des machinations, à voiler sa pensée par ses paroles, à montrer comme vrai ce qui est faux et comme faux ce qui est vrai*. Puis, il ajoute : *Cette prudence, les jeunes gens la savent par l'usage, et les enfants l'apprennent à prix d'argent*. Or, toutes ces choses semblent appartenir à l'astuce. Donc l'astuce ne se distingue point de la pru-

dence de la chair ou du monde; et, par suite, il ne semble pas qu'elle soit un vice spécial ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'Apôtre dit, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 2) : *Renonçons aux choses cachées qui ne conviennent point, ne marchant pas dans l'astuce, n'adultérant pas la parole de Dieu.* Donc l'astuce est un certain péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la prudence est la raison droite des choses de l'action, comme la science est la raison droite des choses à savoir. Or, il arrive qu'on pèche d'une double manière, dans les choses de la spéculation, contre la rectitude de la science : d'abord, quand une raison est apportée pour prouver une conclusion fausse qui semble vraie; ou aussi, parce que la raison procède de principes faux qui semblent vrais, soit qu'ils aboutissent à une conclusion vraie, soit qu'ils aboutissent à une conclusion fausse. De même, aussi, un péché pourra se produire contre la prudence, ayant avec elle une certaine ressemblance, d'une double manière. Premièrement, parce que l'application de la raison est ordonnée à une fin qui n'est point une fin vraiment bonne, mais seulement en apparence; et ceci appartient à la prudence de la chair. Secondement, pour autant que quelqu'un, à l'effet d'obtenir une certaine fin, soit bonne, soit mauvaise, use non de vrais moyens, mais de moyens faux et apparents; et ceci appartient au péché de l'astuce. Aussi bien l'astuce est-elle un péché spécial, opposé à la prudence, et distinct de la prudence de la chair ».

L'*ad primum* fait observer que « comme saint Augustin le dit, au livre IV *contre Julien* (ch. III), de même que par une sorte d'abus la prudence est prise quelquefois en un sens mauvais, de même aussi l'astuce est prise dans un sens bon; et cela, à cause de la ressemblance qu'elles ont entre elles. Toutefois, dans son sens propre, l'astuce signifie quelque chose de mauvais, comme Aristote lui-même le dit au livre VI de l'*Éthique* » (ch. XII, n. 9; de S. Th., leç. 10).

L'*ad secundum* dit que « l'astuce peut user du conseil et pour une fin bonne et pour une fin mauvaise. Mais, même

s'il s'agit d'une fin bonne, on ne doit pas y parvenir à l'aide de moyens faux et simulés, mais par des voies droites et vraies. Aussi bien, même si elle est ordonnée à une fin bonne, l'astuce est toujours un péché ». — C'est donc la raison de moyens faux et trompeurs, qui constitue proprement la raison de péche dans l'astuce, qu'il s'agisse de fin bonne ou de fin mauvaise.

L'*ad tertium* explique que « saint Grégoire, sous le mot de *prudence du monde*, entend tout ce qui peut appartenir à la fausse prudence; et, par suite, même l'astuce s'y trouve comprise ».

Il est une fausse prudence qui est telle uniquement en raison des moyens dont elle use. Il n'est jamais permis d'user de moyens faux et trompeurs, quelque bonne que puisse être d'ailleurs la fin à laquelle on les ordonne. User de tels moyens ou appliquer sa raison à les utiliser, constitue proprement le péché de l'astuce. — Mais dans quels rapports sont, avec l'astuce, le dol et la fraude? Nous devons maintenant le considérer. D'abord, le dol. C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si le dol est un péché se rapportant à l'astuce?

Trois objections veulent prouver que « le dol n'est pas un péché se rapportant à l'astuce ». — La première arguë de ce que « le péché ne se trouve point dans les hommes parfaits, surtout le péché mortel. Or, il se trouve en eux un certain dol; selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 16) : *Comme j'étais astucieux, je vous ai pris par dol.* Donc le dol n'est pas toujours un péché ». — La seconde objection dit que « le dol semble appartenir surtout à la langue, selon cette parole du psaume (V, v. 11) : *Par leurs langues, ils agissaient avec dol.* Or, l'astuce, comme aussi la prudence, est dans l'acte même de la raison. Donc le dol n'appartient pas

à l'astuce ». — La troisième objection cite le mot des *Proverbes*, ch. XII (v. 20) où « il est dit : *Le dol est dans le cœur de ceux qui pensent à des choses mauvaises*. Or, toute pensée des choses mauvaises n'appartient pas à l'astuce. Donc le dol ne semble pas appartenir à l'astuce ».

L'argument *sed contra* remarque que « l'astuce est ordonnée à circonvenir; selon cette parole de l'Apôtre, *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 14) : *Dans l'astuce qui circonvient pour tromper*. Or, c'est à cela aussi qu'est ordonné le dol. Donc le dol appartient à l'astuce ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. préc.), il appartient à l'astuce de prendre des voies qui ne sont pas vraies, mais simulées et apparentes, pour atteindre une certaine fin, soit bonne, soit mauvaise. Or, l'utilisation de ces voies peut se considérer d'une double manière. D'abord, dans le fait même d'y penser et de les établir dans son esprit. Ceci appartient en propre à l'astuce; comme aussi le même fait, par rapport aux voies droites, en vue de la fin voulue, appartient à la prudence. D'une autre manière, on peut considérer l'utilisation de ces voies et moyens, selon qu'en fait on les exécute. De ce chef, elle appartient au dol. D'où il suit que le dol implique une certaine mise à exécution de l'astuce. Et pour autant il appartient à l'astuce ».

L'*ad primum* dit que « comme l'astuce se prend proprement dans un sens mauvais, et seulement par mode d'abus, dans un sens bon ; de même aussi le dol, qui est l'exécution de l'astuce ».

L'*ad secundum* explique que « l'exécution de l'astuce, à l'effet de tromper, se fait premièrement et principalement par la parole, qui occupe le premier rang parmi les signes dont l'homme se sert pour exprimer quelque chose à un autre, comme on le voit par saint Augustin, au livre de la *Doctrine chrétienne* (liv. II, ch. III). Et voilà pourquoi le dol est attribué surtout à la parole. Il arrive cependant que le dol existe aussi dans les actes, selon ce mot du psaume (CIV, v. 25) : *Et accomplir le dol contre ses serviteurs*. Il est aussi dans le cœur, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XIX (v. 23) : *Son intérieur*

est plein de dol; mais ceci s'entend de ceux qui méditent des actes de dol, selon cette parole du psaume (XXXVII, v. 13) : *Pendant tout le jour, ils méditaient le dol* ».

L'*ad tertium* déclare que « tous ceux qui pensent à faire quelque mal doivent combiner certaines voies » ou certains moyens « qui leur permettront de réaliser leur projet; et le plus souvent ils ourdissent des voies de dol par lesquelles ils peuvent plus facilement aboutir. Toutefois il arrive aussi que d'aucuns, sans actuce et sans dol, ouvertement et par la violence accomplissent le mal. Mais, parce que ceci est plus difficile, on le trouve plus rarement ».

L'actuce a pour la servir, et pour exécuter ses plans, le dol, qui consiste à réaliser par la parole ou par les actes les projets intérieurement arrêtés par l'astuce. — Devons-nous lui assigner la fraude, comme second moyen destiné à l'aider? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article V.

Si la fraude appartient à l'astuce?

Trois objections veulent prouver que « la fraude n'appartient pas à l'astuce ». — La première dit qu' « il n'est pas louable que quelqu'un se laisse tromper, fin à laquelle tend l'astuce. Or, il est louable que l'homme souffre la fraude; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 7): *Que ne souffrez-vous plutôt la fraude?* Donc la fraude n'appartient pas à l'astuce ». — La seconde objection déclare que « la fraude semble appartenir au fait de prendre ou de garder d'une manière illicite les choses extérieures; il est dit, en effet, au livre des *Actes*, ch. V (v. 1, 2), qu'*un homme, appelé Ananie, avec Saphire, sa femme, vendit un champ et frauda sur le prix de ce champ*. Or, prendre ou retenir d'une manière illicite les choses extérieures, appartient à l'injustice ou au manque de

libéralité. Donc la fraude n'appartient pas à l'astuce, qui s'oppose à la prudence ». — La troisième objection remarque que « nul n'use d'astuce contre lui-même. Or, il en est dont les fraudes sont contre eux-mêmes ; il est dit, en effet, au livre des *Proverbes*, ch. I (v. 18), de quelques-uns, qu'*ils ourdissent des fraudes contre leurs âmes*. Donc la fraude n'appartient pas à l'astuce ».

L'argument *sed contra* oppose que « la fraude est ordonnée à tromper ; selon cette parole du livre de Job, ch. XIII (v. 9) : *Est-ce que Dieu sera trompé comme l'homme par vos agissements frauduleux ?* Or, l'astuce est ordonnée à la même chose. Donc la fraude appartient à l'astuce ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le dol consiste dans l'exécution de l'astuce ; pareillement aussi la fraude ; mais il semble que ces deux vices diffèrent entre eux, par ceci, que le dol appartient universellement à toute exécution de l'astuce, qu'elle se fasse en paroles ou en actes ; tandis que la fraude appartient plus en propre à l'exécution de l'astuce par mode d'actes ».

L'*ad primum* fait observer que « l'Apôtre n'induit pas les fidèles à se laisser tromper dans l'ordre de la connaissance, mais à ce qu'ils supportent patiemment l'effet de la tromperie en soutenant les injures dont on les poursuit d'une manière frauduleuse ».

L'*ad secundum* dit que « l'exécution de l'astuce peut se faire par le moyen d'un autre vice, comme aussi l'exécution de la prudence se fait par les vertus. Et, de cette sorte, rien n'empêche que la fraude appartienne à l'avarice ou au manque de libéralité » et pareillement aussi à l'injustice, comme le voulait l'objection.

L'*ad tertium* déclare que « ceux qui commettent des fraudes n'ourdissent pas intentionnellement quelque chose qui soit contre eux ou contre leurs âmes ; mais c'est le juste jugement de Dieu qui fait que ce qu'ils ont ourdi contre les autres se retourne contre eux, selon cette parole du psaume (VII, v. 16) : *Il tombe dans la fosse qu'il avait creusée* ».

La fraude est un vice ordonné à l'exécution de l'astuce par voie d'actes ou de faits ; comme le dol était ordonné à cette même exécution soit par voie de paroles, soit par voie de faits, indistinctement. Ces trois vices : l'astuce, le dol, la fraude, ne doivent pas se confondre avec le mensonge. Ils s'en distinguent en ceci, que le mensonge se propose le faux comme fin : il a pour but de tromper ; tandis que l'astuce, le dol et la fraude se proposent le faux comme moyen : s'ils trompent, c'est pour obtenir une certaine fin qu'ils se proposent ; et voilà pourquoi ils peuvent se trouver dans les divers genres de vices ou de péchés, n'en constituant aucun distinctement dans l'ordre des vertus morales, mais seulement dans l'ordre de la prudence, dont le propre est d'être participée dans toutes les autres vertus. — A côté de la fausse prudence, nous devons traiter de la fausse sollicitude ; et, à ce sujet, saint Thomas se demande deux choses : s'il est permis d'avoir de la sollicitude à l'endroit des choses temporelles, et si l'on doit être en sollicitude au sujet de l'avenir. D'abord le premier point. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

S'il est permis d'avoir de la sollicitude au sujet des choses temporelles ?

Trois objections veulent prouver qu' « il est permis d'avoir de la sollicitude au sujet des choses temporelles ». — La première arguë de ce qu' « il appartient à celui qui préside d'être en sollicitude au sujet des choses auxquelles il préside, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XII (v. 8) : *Celui qui préside dans la sollicitude*. Or, l'homme est préposé, de par l'ordination divine, aux choses temporelles, selon cette parole du psaume (VIII, v. 8) : *Vous avez mis toutes choses sous ses pieds, les brebis et les bœufs*, etc. Donc l'homme doit avoir la sollicitude des choses temporelles ». — La seconde objection déclare que « tout homme a de la sollicitude au sujet de la fin pour

laquelle il agit. Or, il est permis à l'homme d'agir pour les biens temporels qui sustentent sa vie; aussi bien l'Apôtre dit, dans la seconde Épître *aux Thessaloniciens*, ch. III (v. 10) : *S'il est quelqu'un qui ne veuille pas travailler, que celui-là ne mange pas.* Donc il est permis d'avoir de la sollicitude au sujet des choses temporelles ». — La troisième objection remarque que « la sollicitude des œuvres de miséricorde est chose louable, selon cette parole de la seconde Épître *à Timothée*, ch. I (v. 17) : *Étant venu à Rome, il me cherche avec sollicitude.* Or, la sollicitude » ou le soin « des choses temporelles appartient quelquefois aux œuvres de miséricorde; comme si quelqu'un apporte du soin ou de la sollicitude à gérer les affaires des pupilles et des pauvres. Donc la sollicitude ou le soin des choses temporelles n'est pas chose illicite ».

L'argument *sed contra* est le beau texte de « Notre-Seigneur », qui « dit, en saint Mathieu, ch. VI (v. 31) : *Ne soyez pas en sollicitude, disant : que mangerons-nous, ou que boirons-nous, ou de quoi nous vêtirons-nous?* lesquelles choses sont cependant tout ce qu'il y a de plus nécessaire ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser à nouveau ce qu'est la sollicitude. « La sollicitude, dit-il, implique un certain soin ou une certaine application apportés à l'obtention d'une chose. Or, il est manifeste qu'un plus grand soin est apporté où se trouve la crainte de ne pas aboutir; et, par suite, où l'on est sûr de réussir, là se trouve une moindre sollicitude. Ce sera donc d'une triple manière que la sollicitude des choses temporelles pourra être illicite. — D'abord, du côté de ce qui en est l'objet; savoir, si nous cherchons les choses temporelles à titre de fin. Aussi bien saint Augustin dit, au livre *des Œuvres des moines* (ch. XXVI) : *Quand le Seigneur dit : Ne soyez point en sollicitude, etc., Il dit cela pour qu'on ne prenne point ces choses comme but et que ceux qui prêchent l'Évangile ne fassent point tout ce qu'ils font en vue de ces choses.* — D'une autre manière, la sollicitude des choses temporelles peut être illicite, en raison du soin superflu qu'on apporte à se procurer ces choses et qui fait que l'homme est détourné des choses spirituelles auxquelles il doit se donner tout d'abord.

C'est pour cela qu'il est dit en saint Mathieu, ch. XIII (v. 22), que *la sollicitude du siècle suffoque la parole*. Troisièmement, en raison d'une crainte superflue; c'est-à-dire lorsque quelqu'un craint, même en faisant ce qu'il doit, de manquer du nécessaire. Et cela, le Seigneur », dans son Sermon sur la Montagne, saint Mathieu, ch. VI (v. 25 et suiv.), « l'exclut d'une triple manière. Premièrement, en rappelant les bienfaits plus grands accordés par Dieu à l'homme, sans qu'il ait eu à y pourvoir; savoir : son corps et son âme. Secondement, en rappelant la manière dont Dieu subvient aux animaux et aux plantes, sans que l'homme s'en occupe, selon la proportion de leur nature. Troisièmement, en rappelant la divine Providence que les Gentils ignoraient; ce qui les amenait à être surtout en sollicitude pour se procurer les biens temporels. C'est pourquoi Il conclut que notre sollicitude doit porter principalement sur les biens spirituels, comptant que même les biens temporels nous seront donnés pour notre nécessité si nous faisons ce que nous devons ». — On aura remarqué cette dernière formule de saint Thomas, qui précise de façon si lumineuse les sens des recommandations contenues dans l'Évangile.

L'*ad primum* revient sur la même doctrine et y insiste : « Les biens temporels sont soumis à l'homme pour qu'il en use selon que la nécessité l'exige, non pour qu'il mette en eux sa fin, ou pour qu'il se livre à leur sujet à une sollicitude » exagérée et « superflue ».

L'*ad secundum* répond que « la sollicitude de celui qui acquiert son pain par son travail corporel n'est pas superflue mais modérée. Aussi bien saint Jérôme dit que *le travail doit se faire et la sollicitude être enlevée*, savoir celle qui est superflue et qui trouble l'âme » surtout en raison de la crainte exagérée portant à craindre de manquer du nécessaire même quand on fait ce que l'on doit.

L'*ad tertium* déclare que la « sollicitude des choses temporelles dans les œuvres de miséricorde est ordonnée à la fin de la charité. Elle n'est donc pas illicite, à moins qu'elle ne soit superflue ».

La sollicitude qui fait qu'on met tout son soin à rechercher les choses temporelles, ou un soin superflu, ou qu'on redoute d'une manière superflue de manquer de ces choses, est illicite et peccamineuse ; elle ne l'est point, si elle apporte à ces choses un soin modéré, en les ordonnant à la fin de la charité, et en se confiant à la divine Providence. — Mais peut-on être en sollicitude pour l'avenir ou pour le lendemain, sans tomber sous le coup de la sollicitude superflue? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si l'homme doit être en sollicitude pour l'avenir?

Trois objections veulent prouver que « l'homme doit être en sollicitude pour l'avenir ». — La première est le beau texte du livre des *Proverbes*, ch VI (v. 6 et suiv.), où « il est dit : *Va-t'en vers la fourmi, ô paresseux, et considère ses voies et apprends la sagesse : elle* (la fourmi), *sans avoir ni chef ni maître qui la conduise ou qui l'enseigne, prépare sa réserve en été et rassemble au temps de la moisson ce qui devra la nourrir.* Or, c'est là être en sollicitude pour l'avenir. Donc la sollicitude des choses à venir est digne de louange ». — La seconde objection fait observer que « la sollicitude appartient à la prudence. Or, la prudence porte spécialement sur l'avenir ; car sa partie principale est *la prévoyance des choses à venir*, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 49, art. 6, *ad 1um*). Donc c'est chose vertueuse d'être en sollicitude pour l'avenir ». — La troisième objection dit que « quiconque met quelque chose de côté et en réserve affirme sa sollicitude pour l'avenir. Or, nous lisons en saint Jean, ch. XIII (v. 6), que le Christ Lui-même avait une bourse où l'on conservait quelque chose et que Judas portait. Les Apôtres aussi conservaient le prix des champs qu'on *venait déposer à leurs pieds*, comme il est dit au livre des *Actes*, ch. IV (v. 35). Donc il est permis d'être en sollicitude pour l'avenir ».

L'argument *sed contra* cite la parole de « Notre-Seigneur », qui « dit, en saint Matthieu, ch. VI (v. 34) : *Ne soyez pas en sollicitude pour le lendemain*. Or, le lendemain est mis là pour l'avenir, comme le marque saint Jérôme ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il n'est aucune œuvre qui puisse être vertueuse, si elle n'est revêtue des circonstances qui conviennent : et l'une d'elles est le temps, selon cette parole de l'*Ecclésiaste*, ch. VIII (v. 6) : *En toute affaire, il y a le temps et l'opportunité*, chose qui se vérifie, non pas seulement pour les œuvres extérieures, mais aussi pour la sollicitude intérieure. A chaque temps, en effet, convient sa sollicitude propre ; c'est ainsi qu'au temps de l'été convient la sollicitude de la moisson, et au temps de l'automne la sollicitude de la vendange. Si donc quelqu'un, au temps de l'été, était déjà en sollicitude pour la vendange, il empiéterait indûment sur la sollicitude du temps à venir. Aussi bien est-ce cette sollicitude que le Seigneur défend comme superflue, quand Il dit : *N'ayez point de sollicitude au sujet du lendemain*. Car il ajoute : *Le jour de demain sera en sollicitude pour lui*, c'est-à-dire aura sa propre sollicitude qui suffit à affliger l'âme. Et c'est ce qu'il ajoute : *Au jour suffit sa malice propre*, c'est-à-dire l'affliction de la sollicitude ».

L'*ad primum* répond que « la fourmi a la sollicitude qui convient au temps ; et c'est cela qui nous est proposé comme exemple ».

L'*ad secundum* dit qu' « à la prudence appartient la prévoyance ou la providence raisonnable des choses futures. Or, ce serait une prévoyance ou une sollicitude des choses à venir désordonnée, si quelqu'un cherchait les choses temporelles où l'on parle de passé et de futur, comme y mettant sa fin ; ou s'il recherchait les choses superflues, au delà de ce que requiert la nécessité de la vie présente ; ou s'il empiétait sur le temps de la sollicitude ».

L'*ad tertium* apporte un très beau texte de saint Augustin nous mettant en garde contre certains excès d'appréciation que l'objection laissait supposer : « Comme le dit saint Augustin, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. XVII),

quand nous verrons quelque serviteur de Dieu pourvoir à ce que les choses nécessaires ne lui manquent point, ne jugeons par qu'il est en sollicitude du lendemain. Car le Seigneur Lui-même, pour nous servir d'exemple, a daigné avoir une bourse; et dans les Actes des Apôtres il est écrit que les choses nécessaires pour vivre furent mises en réserve pour l'avenir à cause de la famine qui était imminente. Le Seigneur ne réprouve donc pas que quelqu'un se procure ces choses selon le mode humain, mais qu'il serve Dieu en vue de ces choses ».

La fausse sollicitude, qui se préoccupe indûment au sujet des choses de la vie, revêt parfois et même souvent ce caractère, qu'elle consiste à empiéter sur ce qui devra être le propre d'un autre temps; on ne sait pas suffisamment être à la chose du moment et laisser pour les temps qui viendront après ce qui devra occuper alors mais ne doit pas occuper dans le moment présent. Le remède à ce vice est le beau mot de l'Évangile, qu'*à chaque jour suffit son mal.* Pourquoi vouloir multiplier le mal du jour présent par le souci du lendemain? D'autant plus que souvent tout le mal qu'on s'est indûment donné avant l'heure, demeure ensuite sans objet et ne trouve plus à s'appliquer, le moment venu, les choses n'étant plus alors ce que notre imagination tourmentée se les était représentées. — Nous avons dit les deux aspects de la fausse prudence, considérée sous son jour de prudence de la chair et sous son jour d'astuce, de fraude, de dol. Nous avons dit aussi la fausse sollicitude. Il ne nous reste plus qu'à nous demander l'origine de ces divers vices. Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si ces sortes de vices viennent de l'avarice?

Trois objections veulent prouver que « ces sortes de vices ne viennent pas de l'avarice ». — La première en appelle à ce qu' « il a été dit plus haut (q. 53, art. 6), que c'est surtout par

la luxure que la raison se trouve mise en défaut dans sa rectitude. Or, ces sortes de vices s'opposent à la raison droite, c'est-à-dire à la prudence. Donc ils viennent plutôt de la luxure; alors surtout qu'Aristote dit au livre III de l'*Éthique*, (ch. VI, n. 3; de S. Th., leç. 6), que *Vénus est trompeuse et sa ceinture variée* et que *l'incontinent de concupiscence agit parce qu'il est trompé* ». — La seconde objection fait observer que « les vices dont il s'agit ont une certaine ressemblance avec la prudence, ainsi qu'il a été dit (art. 3; q. 47, art. 13). Or, parce que la prudence est dans la raison, il semble qu'elle a plus de parenté avec les vices spirituels, tels que l'orgueil et la vaine gloire. Donc les vices dont il s'agit semblent venir de l'orgueil plutôt que de l'avarice ». — La troisième objection dit que « l'homme use d'embûches non seulement pour ruiner les biens d'autrui, mais aussi quand il machine quelque meurtre; et si la première de ces deux choses convient à l'avarice, la seconde est le propre de la colère. Or, user d'embûches appartient à l'astuce, au dol et à la fraude. Donc les vices dont il s'agit ne viennent pas seulement de l'avarice; ils viennent aussi de la colère ».

L'argument *sed contra* s'autorise de « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), assigne la fraude comme fille de l'avarice ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit plus haut (cf. obj. 2e), la prudence de la chair et l'astuce avec le dol et la fraude ont une certaine ressemblance avec la prudence, dans un certain usage de la raison. Or, parmi les autres vertus morales, c'est surtout dans la justice qu'apparaît l'usage de la raison droite, parce que la justice est dans l'appétit rationnel. Aussi bien est-ce également dans les vices opposés à la justice qu'apparaît le plus l'usage désordonné de la raison. Et parce que l'avarice s'oppose surtout à la justice, à cause de cela les vices dont il s'agit viennent surtout de l'avarice ».

L'*ad primum* répond que « la luxure, par la véhémence du plaisir et de la convoitise, opprime totalement la raison l'empêchant de produire son acte. Au contraire, dans les vices dont

il s'agit, il demeure toujours un certain usage de la raison, bien qu'il soit désordonné. Et voilà pourquoi ces vices-là ne sortent pas directement de l'avarice. — Quant au fait qu'Aristote appelle Vénus trompeuse, c'est en raison d'une certaine similitude, pour autant qu'elle saisit l'homme à l'improviste, comme il arrive dans les ruses; toutefois, ce n'est point par l'astuce, mais plutôt par la violence de la convoitise et du plaisir; et voilà pourquoi il ajoute que *Vénus enlève grandement son intelligence au sage* ».

L'*ad secundum* résout excellemment l'objection. « User d'embûches, dit saint Thomas, indique une certaine pusillanimité; car le magnanime agit en toutes choses à découvert, comme le note Aristote au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 28; de S. Th., leç. 10). Aussi bien, parce que l'orgueil a ou feint d'avoir une certaine ressemblance avec la magnanimité, de là vient que ces vices dont il s'agit et qui usent de fraude et de dol ne sortent point directement de l'orgueil. Ils appartiennent plutôt à l'avarice, qui cherche l'utile, se préoccupant peu de l'excellence ».

L'*ad tertium* présente une observation analogue pour la troisième objection. « La colère a son mouvement brusque : aussi bien elle agit de façon précipitée et sans conseil, tandis que les vices en question usent du conseil, quoique d'une façon désordonnée. Et si parfois certains hommes usent d'embûches pour machiner des meurtres, cela ne provient pas de la colère, mais plutôt de la haine; car l'homme qui est sous le coup de la colère cherche à nuire ouvertement, comme le dit Aristote au second livre de la *Rhétorique* » (ch. II, n. 1).

Il ne nous reste plus qu'une question à étudier pour terminer tout ce qui regarde le traité de la prudence. C'est la question des préceptes qui s'y rapportent.

QUESTION LVI

DES PRÉCEPTES AYANT TRAIT A LA PRUDENCE

Cette question comprend deux articles :

1° Des préceptes ayant trait à la prudence;
2° Des préceptes ayant trait aux vices opposés.

Article Premier.

Si, au sujet de la prudence, a dû être donné quelque précepte parmi les préceptes du Décalogue?

Trois objections veulent prouver qu' « au sujet de la prudence, a dû être donné quelque précepte parmi les préceptes du Décalogue ». — La première dit qu' « au sujet de la vertu principale doivent être donnés les principaux préceptes. Or, les principaux préceptes de la loi sont les préceptes du Décalogue. D'autre part, la prudence est la vertu principale parmi les vertus morales. Donc il semble qu' « au sujet de la prudence, a dû être donné quelque précepte parmi les préceptes du Décalogue ». — La seconde objection déclare que « dans la doctrine évangélique, la loi se trouve contenue surtout quant aux préceptes du Décalogue (cf. I^a-2^{ae}, q. 107). Or, dans la doctrine évangélique, est donné le précepte de la prudence; comme on le voit en saint Matthieu, ch. x (v. 16) : *Soyez prudents comme des serpents*. Donc, parmi les préceptes du Décalogue, a dû être marqué l'acte de la prudence». — La troisième objection fait observer que « les autres livres de l'Ancien Testament sont ordonnés aux préceptes du Décalogue; aussi bien est-il dit, dans Malachie, chapitre dernier (v. 4) : *Souvenez-vous*

de la loi de Moïse, mon serviteur, que je lui ai donnée sur l'Horeb. Or, dans les autres documents de l'Ancien Testament, sont donnés des préceptes au sujet de la prudence; ainsi, dans les *Proverbes*, ch. III (v. 5) : *Ne l'appuie pas sur ta prudence; et plus* loin, chapitre IV (v. 25) : *Que tes paupières précèdent tes pas.* Donc, dans la loi aussi, a dû être placé quelque précepte au sujet de la prudence, et surtout parmi les préceptes du Décalogue ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « on voit le contraire en parcourant les préceptes du Décalogue ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère au grand exposé qu'il nous a fait du Décalogue dans le traité de la loi. « Comme il a été dit plus haut, quand il s'agissait des préceptes (1^a-2^{ae}, q. 100, art. 3; art. 5, *ad* 1um), les préceptes du Décalogue, de même qu'ils ont été donnés à tout le peuple, tombent aussi dans la compréhension de tous, comme appartenant à la raison naturelle. Or, ce qui appartient surtout au dictamen de la raison naturelle, ce sont les fins de la vie humaine », ou ce que l'homme doit chercher et vouloir comme étant son bien, « lesquelles sont, dans l'ordre de l'action, ce que sont, dans l'ordre de la spéculation, les principes connus naturellement, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 47, art. 6; 1^a-2^{ae}, q. 94). Puis donc que la prudence ne porte point sur la fin, mais sur ce qui est ordonné à la fin, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 47, art. 6), il sensuit qu'il n'était pas à propos que fût placé parmi les préceptes du Décalogue quelque précepte se rapportant directement à la prudence. Toutefois à la prudence se réfèrent tous les préceptes du Décalogue, selon qu'elle-même doit diriger tous les actes des vertus ».

L'*ad primum* répond que « si la prudence l'emporte sur les autres vertus morales, cependant la justice est plus intéressée à la raison de chose due, qui est requise pour le précepte, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 44, art. 1; 1^a-2^{ae}, q. 99, art. 1, 5; q. 100, art. 5, *ad* 1um). Et voilà pourquoi les principaux préceptes de la loi, qui sont les préceptes du Décalogue, ont dû se rapporter à la justice plutôt qu'à la prudence ».

L'*ad secundum* fait observer que la « doctrine évangélique est la doctrine de la perfection. Il fallait donc qu'en elle l'homme fût instruit d'une manière parfaite de tout ce qui touche à la rectitude de la vie, que ce soit les fins ou que ce soit ce qui est ordonné à la fin. C'est pour cela qu'il a fallu que dans la doctrine évangélique soient aussi donnés des préceptes au sujet de la prudence.

L'*ad tertium* dit que « les autres enseignements de l'Ancien Testament sont ordonnés aux préceptes du Décalogue comme à leur fin ; et pareillement il était à propos que dans les autres documents de l'Ancien Testament les hommes fussent instruits de l'acte de la prudence qui porte sur ce qui est ordonné à la fin ».

Dans les préceptes du Décalogue, il n'était pas à propos que fût donné quelque précepte ayant trait directement à la vertu de prudence ; mais dans les autres documents de l'Ancien Testament, ordonnés à compléter et à parfaire les préceptes généraux marqués dans le Décalogue, devaient se trouver des prescriptions se rapportant directement à la vertu : laquelle d'ailleurs se trouve implicitement prescrite dans tous les préceptes du Décalogue, puisque sans elle aucun de ces préceptes ne saurait être observé. — Que penser maintenant des préceptes pouvant intéresser les vices opposés à la vertu de prudence : ces sortes de préceptes devaient-ils se trouver dans l'ancienne loi? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si dans l'ancienne loi furent convenablement marqués des préceptes de défense portant sur les vices opposés à la prudence?

Trois objections veulent prouver que « dans l'ancienne loi, furent proposés mal à propos des préceptes prohibitifs au sujet des vices opposés à la prudence ». — La première fait remar-

quer que « s'opposent à la prudence les vices qui ont une opposition directe à cette vertu, comme l'imprudence et ses diverses parties, non moins que les vices qui ont avec elle quelque ressemblance, tels que l'astuce et ce qui s'y rattache. Or, ces derniers vices sont prohibés dans la loi. Il est dit, en effet, au livre du *Lévitique*, ch. XIV (v. 13) : *Tu ne feras point d'injure à ton prochain ;* et, dans le *Deutéronome*, ch. XXV (v. 13) : *Tu n'auras point dans ton sac des poids différents, l'un plus grand et l'autre plus petit.* Donc il aurait fallu aussi que fussent donnés certains préceptes au sujet des vices qui s'opposent directement à la prudence ». — La seconde objection dit que « la fraude peut se produire en bien d'autres choses que dans les ventes et les achats. C'est donc mal à propos que la loi défendait la fraude seulement dans les achats et les ventes ». — La troisième objection remarque que « la raison est la même de commander l'acte de la vertu et de défendre l'acte du vice opposé. Or, les actes de la prudence ne se trouvent point commandés dans la loi. Donc les vices opposés n'auraient pas dû être défendus ».

L'argument *sed contra* se réfère à l'autorité des préceptes de la loi marqués dans l'objection première.

Au corps de l'article, saint Thomas va justifier la position de ces préceptes. Il part de ce principe, que « comme il a été dit plus haut (art. préc.), la justice surtout regarde la raison de dette, qui est requise pour le précepte; car la justice est ordonnée à rendre ce qui est dû à autrui, ainsi qu'il sera dit plus loin (q. 58, art. 11). Or, l'astuce, quant à son exécution, se commet surtout dans les choses qui ont trait à la justice, ainsi qu'il a été dit (q. 55, art. 8). C'est pour cela qu'il fut à propos que fussent donnés, dans la loi, des préceptes prohibitifs, relativement à l'exécution de l'astuce, pour autant qu'elle se réfère à la justice ; comme lorsque quelqu'un avec dol ou avec fraude porte préjudice à un autre ou enlève ses biens ».

L'*ad primum* répond que « ces vices qui s'opposent directement à la prudence, d'une opposition manifeste, ne se rapportent point à la justice comme le fait l'exécution de l'astuce. C'est la raison pour laquelle ils ne sont point défendus dans la

loi comme le sont la fraude et le dol, qui se réfèrent à l'injustice ».

L'*ad secundum* dit que « toute fraude et tout dol commis dans les choses qui touchent à la justice, peuvent être considérés comme défendus, dans le *Lévitique*, ch. XIX, dans la défense de la calomnie » ou de l'injure. Toutefois, c'est surtout dans les ventes et les achats, que la fraude et le dol ont coutume de s'exercer; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XXVI (v. 28) : *Le cabaretier ne sera point justifié du péché des lèvres.* Et voilà pourquoi est donné, dans la loi, un précepte prohibitif spécial au sujet de la fraude commise dans les achats et dans les ventes ».

L'*ad tertium* déclare que « tous les préceptes au sujet des actes de la justice, donnés dans la loi, appartiennent à l'exécution de la prudence; comme aussi les préceptes prohibitifs donnés au sujet du vol, de la calomnie ou de l'injure et de la vente frauduleuse, appartiennent à l'exécution de l'astuce ».

Les vertus morales proprement dites, ou, aussi, dans l'ordre de la fin dernière surnaturelle, les vertus théologales, et les dons qui doivent parfaire soit les unes soit les autres, sont destinés à orienter les facultés appétitives qui se trouvent dans l'homme pour qu'il veuille toujours et en tout son vrai bien. Mais, parce que ce bien, dans son mode de réalisation, n'est point chose déterminée d'avance et naturellement pour l'homme ; qu'il faut, au contraire, que lui-même, à chaque instant et pour chaque action, détermine, par sa raison propre, ce qui doit être fait en vue de l'obtention du bien qu'il poursuit, de là, chez lui, l'absolue nécessité d'une vertu qui vienne parfaire sa raison dans l'exercice de cet office. Cette vertu est la vertu de prudence. Elle a son siège dans la raison pratique. Tout ce qui est de nature à diriger cette raison et à perfectionner son acte, l'aidant à s'enquérir des possibilités relatives à l'acte à accomplir, à juger de ce qui est le meilleur par rapport à cet acte, à prescrire ce qui aura été, en effet, jugé tel, tout cela fait partie de la vertu de prudence, bien que ce puisse être à des titres divers. Elle-même, en effet, consiste essentiellement dans la

perfection de l'acte du commandement, prescrivant, après l'enquête et le jugement, le mode d'agir qui aura été déterminé. Mais cet acte est précédé du jugement et de l'enquête. L'enquête sera perfectionnée par une vertu spéciale, ordonnée au bon conseil ; et le jugement, par deux vertus distinctes, ordonnées à faire bien juger, selon qu'il s'agit de se prononcer d'après les règles communes de la moralité, ou selon qu'il s'agit de se prononcer d'après des règles supérieures qui dominent les règles communes et ordinaires. Pour que ces divers actes soient parfaits et que les vertus qui y président obtiennent tout leur effet, de multiples conditions sont requises, dans l'homme, qui seront comme les parties intégrales de la vertu de prudence. Il y faudra d'abord la connaissance de tout ce qui peut éclairer la raison pratique dans la détermination du mode d'agir. Puis, son application à l'acte dont il s'agit. La connaissance se fera par l'étude de la science morale et juridique ; aidée du jugement ou de l'expérience des sages et des âges. Ici, la disposition par excellence et d'une importance extrême pour amener l'acte de bon conseil et l'acte de bon jugement, sera, d'une part, la docilité à l'endroit des leçons qui nous viennent de l'expérience ou des sages, et, d'une autre part, la mémoire, qui conservera précieusement le fruit de ces leçons. Il devra s'y joindre une sagacité d'esprit assez vive qui puisse compléter ou suppléer au besoin ce que l'expérience du passé ou la connaissance des règles fixes ne suffirait pas à éclaircir et à dénouer dans ce que pourra présenter d'imprévu et de tout à fait spécial la détermination qu'on aura soi-même à prendre. Quant à l'application de la détermination elle-même, une fois arrêtée et prise, elle se fera par une raison prévoyante, circonspecte, précautionnée. Dès lors, et quand toutes ces conditions seront remplies, on pourra avoir l'acte parfait de la prudence, qui commandera d'une façon irréprochable ce qui devra se faire. Et cet acte aura son couronnement, quand il sera accompagné de cette sollicitude attentive et vigilante qui ne laisse rien traîner dans la mise à exécution de l'acte à accomplir. Toutefois et quelque appliqués que puissent être nos efforts, nous ne sommes pas, de nous-mêmes, infaillibles.

Même quand on croira avoir fait tout ce que l'on pouvait et devait faire pour assurer le fruit ou le succès de tel acte d'ailleurs voulu pour une bonne fin, il se pourra qu'on ait été en défaut sur bien des points, dans ce qui touche à l'acte de la vertu de prudence. C'est pour remédier à nos oublis, à nos ignorances, à nos distractions, à nos imprévisions, à nos négligences, à nos possibilités d'erreur dans la juste ordination des choses de l'action parfois si complexes, si délicates, si nuancées et si hors de nos prises quand il s'agit de leur adaptation à l'ordre surnaturel, que Dieu ajoute, dans cet ordre, à la vertu de prudence, le don du Saint-Esprit qui est appelé le don du conseil. Par lui, l'Esprit de Dieu Lui-même se substitue en quelque sorte à notre esprit, ou plutôt le fait agir directement dans sa lumière, et, du même coup, écarte toute cause de défaillance ou d'erreur.

Cette vertu de prudence et le don qui lui correspond se trouvent en tout homme vertueux, bien que leur efficacité actuelle ne se trouve pas toujours dans la plénitude qui peut leur convenir en chacun des actes que cet homme accomplit. Il se pourra d'ailleurs que la vertu elle-même soit différente et que le don ait à s'exercer en des conditions tout autres, selon qu'il s'agira de tel homme considéré sous sa raison d'individu isolé, ou selon qu'il s'agira de lui considéré sous sa raison de membre du corps social ou de la famille. Comme membre de la famille ou du corps social, ou encore, dans le corps social, de ce groupe d'hommes qui ont pour mission spéciale de protéger la société contre les ennemis du dehors, il lui faudra une vertu de prudence spéciale et distincte, qui n'est plus la simple prudence individuelle; et tous les actes ou toutes les conditions que requiert la vertu de prudence pour être parfaite, revêtiront ici un caractère nouveau. Il y a même une prudence absolument spéciale et qui lui appartient tout à fait en propre, requise dans le sujet qui détient le pouvoir ou l'autorité suprême dans la société parfaite qu'est la cité ou la nation. Cette prudence, de toutes la plus parfaite et la plus essentielle au bien des hommes, est la prudence de gouvernement, appelée de son vrai nom la prudence royale.

Quand elle est ce qu'elle doit être et que, dans les sujets ou les membres gouvernés, existe, d'autre part, la prudence proportionnée, qui est la prudence politique, les peuples jouissent d'une prospérité idéale. Tout se brouille, au contraire, et se confond, dès que ces deux prudences commencent à ne plus être ce qu'elles devraient : et c'est alors qu'on voit les sociétés les plus prospères, les États les plus florissants dépérir ou même disparaître, ne laissant après eux que le souvenir de leur exemple. On sait l'admirable leçon que notre grand Bossuet a su tirer de ces révolutions des empires dans son discours sur l'Histoire universelle. Nul, peut-être, n'a jamais montré d'une manière plus lumineuse et plus profonde « ce long enchaînement des causes particulières qui », répondant à la vertu de prudence ou à ses vices opposés, « font et défont les empires ». Aussi bien était-ce une leçon de prudence royale ou politique qu'il entendait donner dans ce merveilleux exposé. « Vous verrez, disait-il au Dauphin, dans la préface de son Discours, l'enchaînement des affaires humaines ; et par là vous connaîtrez avec combien de réflexion et de prévoyance elles doivent être gouvernées ».

Mais, en finissant, il donnait à son royal élève le dernier mot qui commande toute prudence d'ordre humain ou créé. Il l'avertissait que tous nos conseils, tous nos jugements, toutes nos providences, non seulement d'ordre individuel et familial, mais plus encore d'ordre social, demeurent subordonnés à une Providence plus haute et à un jugement ou à un conseil qui les domine à l'infini. « Souvenez-vous, Monseigneur, disait-il au Dauphin, que ce long enchaînement des causes particulières qui font et défont les empires dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes ; Il a tous les cœurs dans sa main : tantôt Il retient les passions, tantôt Il leur lâche la bride, et par là Il remue tout le genre humain. Veut-Il faire des conquérants ? Il fait marcher l'épouvante devant eux, et Il inspire à eux et à leurs soldats une hardiesse invincible. Veut-Il faire des législateurs ? Il leur envoie son esprit de sagesse et de prévoyance ; Il leur fait prévenir les maux qui

menacent les États, et poser les fondements de la tranquillité publique. Il connaît la sagesse humaine toujours courte par quelque endroit; Il l'éclaire, Il étend ses vues, et puis Il l'abandonne à ses ignorances; Il l'aveugle, Il la précipite, Il la confond par elle-même : elle s'enveloppe, elle s'embarrasse dans ses propres subtilités, et ses précautions lui sont un piège. Dieu exerce par ce moyen ses redoutables jugements selon les règles de sa justice toujours infaillible. C'est Lui qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées, et qui frappe ces grands coups dont le contrecoup porte si loin. Quand Il veut lâcher le dernier et renverser les empires, tout est faible et irrégulier dans les conseils. L'Égypte, autrefois si sage, marche enivrée, étourdie et chancelante, parce que le Seigneur a répandu l'esprit de vertige dans ses conseils ; elle ne sait plus ce qu'elle fait, elle est perdue. Mais que les hommes ne s'y trompent pas : Dieu redresse quand il lui plaît le sens égaré, et celui qui insultait à l'aveuglement des autres tombe lui-même dans des ténèbres plus épaisses, sans qu'il faille souvent autre chose pour lui renverser le sens que ses longues prospérités.

« C'est ainsi que Dieu règne sur tous les peuples » et sur tous les hommes. « Ne parlons plus de hasard ni de fortune, ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est-à-dire dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. De cette sorte tout concourt à la même fin, et c'est faute d'entendre le tout que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité dans les rencontres particulières.

« Par là se vérifie ce que dit l'Apôtre, que *Dieu est heureux et le seul puissant, Roi des rois et Seigneur des seigneurs* (1re épître *à Timothée*, ch. VI, v. 15). Heureux, dont le repos est inaltérable, qui voit tout changer sans changer Lui-même, et qui fait tous les changements par un conseil immuable ; qui donne et qui ôte la puissance ; qui la transporte d'un homme à un autre, d'une maison à une autre, d'un peuple à un autre, pour

montrer qu'ils ne l'ont tous que par emprunt, et qu'Il est le seul en qui elle réside naturellement.

« C'est pourquoi tous ceux qui gouvernent se sentent assujettis à une force majeure. Ils font plus ou moins qu'ils ne pensent, et leurs conseils n'ont jamais manqué d'avoir des effets imprévus. Ni ils ne sont maîtres des dispositions que les siècles passés ont mises dans les affaires, ni ils ne peuvent prévoir le cours que prendra l'avenir, loin qu'ils le puissent forcer. Celui-là seul tient tout en sa main, qui sait le nom de ce qui est et de ce qui n'est pas encore, qui préside à tous les temps et prévient tous les conseils. » (Discours sur l'Histoire universelle, IIIe partie, ch. VIII).

Si donc tout être humain dépend de Dieu en toutes choses, cette dépendance s'accuse d'autant plus qu'il s'agit de ce qu'il y a de plus essentiel et de plus excellent dans l'homme ou parmi les hommes, savoir l'acte même de se gouverner ou de gouverner les autres. Aussi bien n'est-ce que dans l'appel au secours divin et dans la confiance en ce divin secours que réside pour tout être humain l'entière sécurité de ne point faillir dans l'exercice de la vertu de prudence.

« Après avoir traité de la vertu de prudence, nous devons passer à la considération de la vertu de justice. — Et, à ce sujet, quatre choses se présentent à nous : d'abord, la justice (q. 57-60); secondement, ses parties (q. 61-120); troisièmement, le don qui s'y rapporte (q. 121); quatrièmement, les préceptes relatifs à la justice (q. 122) ».

Il est aisé de voir que la seconde de ces quatre subdivisions l'emporte de beaucoup sur les autres en étendue. Là viendront des questions du plus haut intérêt et qui forment de véritables traités dans le traité de la justice : telles, par exemple, les questions relatives à la vertu de religion, dont nous aurons à parler depuis la question 81 jusqu'à la question 100.

Venons tout de suite aux questions qui regardent la justice elle-même. » A ce sujet, nous aurons à étudier quatre choses : premièrement, le droit (q. 57); secondement, la justice elle-même (q. 58); troisièmement, l'injustice (q. 59); quatrième-

ment, le jugement », qui est l'acte même de la justice (q. 60). — La première de ces questions considérera l'objet de la justice; la seconde, la justice elle-même sous sa raison de vertu; la troisième, le vice opposé; la quatrième, l'acte même de la justice, comme nous l'avons déjà dit.

D'abord, le droit ou l'objet de la justice.

QUESTION LVII

DU DROIT

Si nous débutons par cette question du droit, dans le traité de la justice, c'est que tout ce que nous aurons à dire dans ce traité roulera, en effet, autour de cet objet. Il n'y sera question de quelque chose qu'en raison et en fonction du droit. De là l'importance ou la nécessité de cette première question essentielle entre toutes dans notre nouvelle étude.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le droit est l'objet de la justice?
2° Si le droit est convenablement divisé en droit naturel et en droit positif?
3° Si le droit des gens est le droit naturel?
4° Si le droit du maître et le droit du père doivent être spécialement distingués?

De ces quatre articles, le premier étudie les rapports du droit et de la justice ; les trois autres, les divisions du droit.

Article Premier.

Si le droit est l'objet de la justice?

Trois objections veulent prouver que « le droit n'est pas l'objet de la justice ». — La première en appelle à ce que Celse le jurisconsulte (*Digeste*, I, 1, *de la justice et du droit*) dit que *le droit est l'art du bon et du juste*. Or, l'art n'est pas l'objet de

la justice; mais il constitue lui-même une vertu intellectuelle. Donc le droit n'est pas l'objet de la justice ». — La seconde objection fait remarquer que « *la loi*, comme le dit saint Isidore, au livre des *Étymologies* (liv. V, ch. III), *est une espèce de droit*. Or, la loi n'est pas l'objet de la justice, mais plutôt de la prudence; aussi bien Aristote assigne la constitution des lois comme une partie de la prudence (*Éthique*, liv. VI, ch. VIII, n. 2; de S. Th., leç. 7). Donc le droit n'est pas l'objet de la justice ». — La troisième objection déclare que « la justice soumet principalement l'homme à Dieu; car saint Augustin dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XV), que *la justice est l'amour voué seulement au service de Dieu, et qui, par suite, commande justement à toutes les autres choses qui sont soumises à l'homme*. Or, le droit n'appartient pas aux choses divines, mais seulement aux choses humaines; car saint Isidore dit, au livre des *Étymologies* (liv. V, ch. II), *que le juste est la loi divine, et le droit la loi humaine*. Donc le droit n'est pas l'objet de la justice.

L'argument *sed contra* cite encore « saint Isidore », qui « dit, au même livre (ch. III), *qu'on appelle droit ce qui est juste*. Or, le juste est l'objet de la justice. Aristote dit, en effet, au livre V de l'*Éthique* (ch. I, n. 3; de S. Th., leç. 1), que *tous conviennent d'appeler justice l'habitus qui fait qu'ils opèrent ce qui est juste*. Donc le juste est l'objet de la justice ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le propre de la justice, parmi les autres vertus, est d'ordonner l'homme dans les choses qui regardent les autres. Elle implique, en effet, une certaine égalité, comme l'indique le mot lui-même; car on dit vulgairement que les choses qui s'égalent *s'ajustent*. Or, l'égalité se rapporte à autrui »; on parle d'égalité, en effet, quand il s'agit de deux choses distinctes se rapportant l'une à l'autre. Et ceci est le propre de la justice. « Quant aux autres vertus », telles que la force et la tempérance, « elles perfectionnent l'homme seulement dans les choses qui lui conviennent en lui-même », ou selon que l'exige l'harmonie des diverses parties qui constituent son être. « Il suit de là que ce qui est droit dans les actes des autres vertus et qui est ce à quoi tend

l'intention de la vertu comme à son objet propre, ne se prend que par comparaison au sujet même qui agit. Le droit, au contraire, qui est dans l'œuvre de la justice, est constitué par comparaison à autrui, même en dehors de toute comparaison au sujet qui agit », considéré en lui-même ou selon les diverses parties de son être : « on appelle juste, en effet, dans notre œuvre, ce qui répond selon une certaine égalité à un autre ; par exemple, le paiement du salaire exigé par le service rendu. Par où l'on voit qu'une chose est dite juste, comme ayant la rectitude de la justice, à laquelle l'action de la justice se termine, même sans considérer la manière dont le sujet qui agit l'accomplit », en ce qui est de ses dispositions à lui ; « tandis que dans les autres vertus, le droit ne se détermine qu'en raison de la manière dont le sujet agit. A cause de cela, on détermine spécialement, pour la justice, de préférence aux autres vertus, un objet en lui-même » ou extérieur au sujet qui agit, et « qui s'appelle le juste. Et c'est cela qui est le droit. D'où il suit manifestement que le droit est l'objet de la justice ».

L'*ad primum* fait remarquer qu' « il est d'usage que les mots soient détournés de leur acception première pour signifier d'autres choses : c'est ainsi que le mot *médecine* a été marqué d'abord pour signifier un remède qui se donne au malade à l'effet de le guérir ; et puis, il a été pris pour signifier l'art qui fait cela. De même pour le mot *droit*. Il a été pris d'abord pour signifier la chose juste en elle-même ; puis, on l'a fait dériver à l'art qui apprend à connaître ce qui est juste ; puis encore, à signifier le lieu où se rend le droit ou la justice, auquel sens on dit de quelqu'un qu'il a comparu en justice ou en droit », c'est-à-dire devant les juges chargés de rendre le droit ou la justice ; « enfin, on appelle du nom de droit, aussi, ce qui est rendu par celui qui a pour office de faire la justice, bien que ce qu'il décerne soit inique ».

L'*ad secundum* déclare que « comme pour les choses qui se font extérieurement par l'art, il préexiste dans la pensée de l'artiste ou de l'ouvrier une certaine raison ou conception qui s'appelle la règle de l'art ; de même, pour cette œuvre juste que

la raison détermine, une certaine raison préexiste dans l'esprit, qui est comme une certaine règle de la prudence. Et quand cette règle devient écrite, on l'appelle du nom de loi », au sens juridique de ce mot; « car la loi », ainsi entendue, « est définie par saint Isidore (liv. V, ch. III) *une constitution écrite*. D'où il suit que la loi n'est point le droit lui-même, à proprement parler, mais une certaine raison » ou règle et norme « du droit ».

L'*ad tertium* explique excellemment la difficulté que faisait l'objection. « Parce que, dit-il, la justice implique une certaine égalité et qu'à Dieu nous ne pouvons pas rendre l'équivalent de ce que nous lui devons, à cause de cela nous ne pouvons pas rendre à Dieu ce qui est le juste ou le droit au sens parfait de ce mot. Et c'est pour cela que la loi divine ne s'appelle point proprement le droit mais le permis », qui se règle sur le possible : « il suffit, en effet, pour Dieu que nous rendions ce que nous pouvons. Et toutefois, la justice tend à ceci, que l'homme s'acquitte envers Dieu, autant qu'il le peut, en lui soumettant totalement son âme ». Nous verrons, plus tard, que cette partie de la justice s'appellera du nom de religion.

Parmi les autres vertus morales, la justice a ceci de particulier, que son objet est constitué par quelque chose d'extérieur au sujet qui agit. Cette vertu n'a point pour objet d'établir l'harmonie dans le sujet lui-même en modérant ses passions, comme le font les vertus de tempérance et de force; mais d'établir ou de maintenir l'harmonie entre ce sujet et les autres avec lesquels il peut être en rapport. Cette harmonie est ce que nous appelons le droit ou le juste. — Mais de combien de manières pouvons-nous l'entendre ; ou comment se divise-t-il? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Saint Thomas se demande d'abord si la division du droit en droit naturel et en droit positif est à propos. Il va nous répondre à l'article suivant.

Article II.

Si le droit est convenablement divisé en droit naturel et en droit positif?

Trois objections veulent prouver que « le droit n'est pas convenablement divisé en droit naturel et en droit positif ». — La première dit que « ce qui est naturel est immuable et le même chez tous. Or, il ne se trouve rien de tel dans les choses humaines; car toutes les règles du droit humain sont en défaut dans certains cas, et elles n'ont point partout leur vertu. Donc il n'est pas de droit naturel ». — La seconde objection remarque qu' « on appelle positif, ce qui émane de la volonté humaine. Or, une chose n'est point juste parce qu'elle émane de la volonté humaine; sans quoi la volonté humaine ne pourrait pas être injuste. Donc, puisque le juste est la même chose que le droit, il ne semble pas qu'il y ait un droit positif ». — La troisième objection déclare que « le droit divin n'est pas le droit naturel, étant au-dessus de la nature humaine. Pareillement aussi, il n'est pas le droit positif; car il ne s'appuie pas sur l'autorité humaine, mais sur l'autorité divine. Donc c'est mal à propos qu'on divise le droit en droit naturel et droit positif ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. VII, n. 1; de S. Th., leç. 12), que *du droit politique, celui-ci est naturel et cet autre légal,* c'est-à-dire statué par la loi ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord à la doctrine de l'article précédent. « Comme il a été dit, le droit ou le juste est une certaine opération, établissant l'harmonie avec autrui selon un certain mode d'égalité. Or, c'est d'une double manière qu'une chose peut s'harmoniser avec quelqu'un. D'abord, par sa nature même; comme si, par exemple, on donne tant pour recevoir tout autant. Et ceci s'appelle le

droit ou le juste naturel. D'une autre manière, par voie de convention ou de commun accord ; comme si quelqu'un s'estime satisfait, s'il reçoit tant. La chose, ici, peut se faire d'une double manière : soit par quelque convention privée, comme ce qui s'établit par quelque pacte entre personnes privées ; soit en vertu d'un statut public, comme si tout le peuple consent à ce que telle chose soit tenue comme égale et proportionnée à telle autre, ou si la chose est ordonnée par le prince qui a le soin du peuple et gère sa personne. Ce second droit est appelé positif ». — On voit donc en quoi diffèrent le droit naturel et le droit positif, considérés en eux-mêmes et objectivement ou dans la réalité des choses, comme nous les considérons ici. Tous deux consistent dans l'accomplissement de quelque chose d'extérieur faisant qu'existe entre deux ou plusieurs hommes une certaine égalité. Si la chose faite, par elle-même et de sa nature, établit l'égalité, elle constitue le droit ou le juste naturel. Si la chose faite n'établit l'égalité qu'en vertu d'une convention, soit privée, soit publique, elle appartient au droit ou au juste positif.

L'*ad primum* répond que « ce qui est naturel à qui a une nature immuable doit être partout et toujours le même. Mais la nature de l'homme est muable. Et voilà pourquoi ce qui est naturel à l'homme peut être en défaut quelquefois. C'est ainsi que l'équité naturelle veut que tout dépôt soit rendu à celui qui l'a confié, et si la nature humaine était toujours droite, il faudrait l'observer toujours. Mais parce que parfois il arrive que la volonté de l'homme se dépravе, il est des cas où le dépôt ne doit pas être rendu, de peur que l'homme dont la volonté est pervertie n'en use mal ; comme si un furieux ou un ennemi de la chose publique redemandait des armes laissées en dépôt ».

L'*ad secundum* dit que « la volonté humaine, par un commun accord, peut faire qu'une chose soit juste en ce qui de soi ne répugne pas à la justice naturelle. Et c'est en cela que s'établit le droit positif. Aussi bien Aristote dit, au livre V de l'*Éthique*, que le droit légal est celui *au sujet duquel il n'importait pas d'abord que la chose fût faite ainsi ou autrement, mais*

au sujet duquel il importe quand la chose est déterminée. Mais si une chose répugne de soi au droit naturel, la volonté humaine ne peut pas le rendre juste; comme s'il était statué qu'il est permis de voler ou de commettre l'adultère. Et c'est pour cela qu'il est dit dans Isaïe, ch. x (v. 1) : *Malheur à ceux qui établissent des lois iniques* ». Cf., sur ce grave sujet, tout ce que nous avons dit plus haut, dans le traité des lois, au sujet de la loi naturelle et de la loi humaine, *1ª-2ᵃᵉ*, q. 94-97.

L'*ad tertium* fait observer qu' « on appelle droit divin ce qui est promulgué par Dieu. Et ceci porte, en partie, sur des choses qui sont justes naturellement, mais dont la justice échappe aux hommes; en partie, sur des choses qui deviennent justes par la vertu de l'institution divine. Aussi bien, même le droit divin peut se diviser en ces deux choses », c'est-à-dire en droit naturel et en droit positif, « comme le droit humain. Il est, en effet, dans la loi divine, certaines choses qui sont commandées parce qu'elles sont bonnes et défendues parce qu'elles sont mauvaises; et d'autres qui sont bonnes parce qu'elles sont commandées et mauvaises parce qu'elles sont défendues ».

C'est d'une double manière qu'une chose accomplie par un homme et se rapportant à un autre peut se trouver constituer entre eux l'égalité de la justice; ou bien par elle-même et en raison de sa nature, sans qu'il soit besoin qu'aucune convention ait été faite entre eux; ou bien parce qu'ils auront convenu d'un commun accord ou qu'il aura été statué par une détermination publique que cette chose doit les satisfaire. Dans le premier cas, on a le droit naturel; dans le second, le droit positif. — Étant donné cette double sorte de droit, que penser de ce qu'on appelle le droit des gens? Auquel des deux faut-il le rattacher?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si le droit des gens est une même chose avec le droit naturel?

Trois objections veulent prouver que « le droit des gens est une même chose avec le droit naturel ». — La première arguë de ce que « les hommes dans leur universalité ne conviennent entre eux qu'en ce qui leur est naturel. Or, en ce qui est le droit des gens, tous les hommes conviennent; le Jurisconsulte dit, en effet (*Digeste*, I, I, *De la justice et du droit*), que *le droit des gens est ce dont usent toutes les nations du genre humain.* Donc le droit des gens est le droit naturel ». — La seconde objection dit que « le fait de servir (autrefois on disait l'*esclavage*) est chose naturelle parmi les hommes; car il en est qui sont naturellement faits pour servir (ou être serfs et esclaves, dans le droit ancien), comme Aristote le prouve au livre I de ses *Politiques* (ch. II, n. 7 et suiv.; de S. Th., leç. 3, 4). Or, les servitudes (ou servages et esclavages) appartiennent au droit des gens, comme le dit saint Isidore (*Étymologies*, liv. V, ch. IV). Donc le droit des gens est le droit naturel ». — La troisième objection rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), le droit se divise en droit naturel et en droit positif. Or, le droit des gens n'est pas le droit positif. Toutes les nations, en effet, ne se sont jamais réunies pour établir quelque chose d'un commun accord. Donc le droit des gens est le droit naturel ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Isidore », qui « dit (*Étymologies*, liv. V, ch. IV), *que le droit est naturel, ou civil, ou des gens*. Par où l'on voit que le droit des gens se distingue du droit naturel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (art. préc.), le droit ou le juste naturel est ce qui, de sa nature, est adéquat ou proportionné à un autre. Or, ceci peut arriver d'une double manière. — D'abord, à le prendre d'une façon absolue et en lui-même; c'est ainsi que l'homme, par sa

nature, est adapté à la femme, pour en avoir des enfants; et les parents aux enfants, pour les nourrir. — D'une autre manière, une chose est adaptée naturellement à une autre, non en raison de sa nature considérée d'une façon absolue, mais selon quelque chose qui découle de cette nature; telle, par exemple, la propriété des possessions », ou le fait de posséder quelque chose en propre, à l'exclusion des autres. « Si, en effet, on considère ce champ », en lui-même, « d'une façon absolue », ou en tant qu'il est ce champ, « il n'y a rien en lui qui le fasse appartenir à cet homme plutôt qu'à cet autre; mais si on le considère quant à l'opportunité de la culture et à l'usage pacifique qu'on en peut faire, de ce chef ou sous cette considération, il a une certaine proportion à appartenir à l'un et non pas à l'autre, comme on le voit par Aristote, au livre II des *Politiques* » (ch. II; de S. Th., leç. 4, 5), et comme nous le montrerons nous-mêmes plus loin, en traitant du droit de propriété (q. 66, art. 1). Cela dit, il faut considérer que « saisir une chose d'une façon absolue ne convient pas seulement à l'homme, mais aussi aux autres animaux. Aussi bien, le droit qui est dit naturel selon le premier mode nous est commun à nous et aux autres animaux. Or, *le droit des gens diffère du droit naturel* ainsi entendu, comme le dit le Jurisconsulte (*Digeste*, endroit précité); *car celui-ci est commun à tous les animaux; et celui-là est seulement commun aux hommes entre eux.* D'autre part, considérer une chose en la comparant à ce qui en découle est le propre de la raison »; car la raison seule peut saisir plusieurs choses ensemble et les comparer entre elles. « Il suit de là que ce droit des gens est naturel à l'homme selon sa raison naturelle qui le dicte », ou selon qu'il use de sa raison par un raisonnement premier et immédiat qui lui fait saisir les conséquences prochaines découlant de la nature des choses. « C'est pour cela que Gaïus, le jurisconsulte, dit (à l'endroit précité) : *Ce que la raison naturelle constitue parmi tous les hommes, cela est observé chez toutes les nations et on l'appelle le droit des gens* ».

« Et, par là, ajoute saint Thomas, *la première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* formule une doctrine du plus haut intéret et qu'il faut soigneusement noter. « Que cet homme serve (autrefois, qu'il fût esclave), à le considérer en lui-même d'une façon absolue, plutôt que tel autre, la raison naturelle ne le dit pas; mais c'est seulement en raison d'une certaine utilité qui en découle, pour autant qu'il est utile à cet homme qu'il soit régi par un plus sage; et à celui-ci, qu'il soit aidé par l'autre, comme il est dit au livre I de la *Politique* (ch. II, n. 20; de S. Th., leç. 4). Aussi bien le servage ou le fait de servir (autrefois, le fait qu'il y eût des esclaves) parmi les hommes, selon que cela appartient au droit des gens, est chose naturelle au second sens, non au premier ». — Nous voyons, par cette réponse, que l'égalité politique au sens absolu du mot, voulant que tout homme soit l'égal de l'autre dans la gestion des choses humaines, sans tenir aucun compte des différences d'aptitude à cette gestion qui existent parmi eux, est une chose qui est en quelque sorte, et au sens qui vient d'être dit, contraire à la nature des hommes.

L'*ad tertium* dit que « parce que les choses qui appartiennent au droit des gens sont dictées par la raison naturelle comme étant de très près conformes à l'équité » essentielle des choses entre elles, « à cause de cela elles n'ont pas besoin d'une institution spéciale » qui se ferait par quelque acte positif des hommes se réunissant et formulant en commun leur accord, « mais la raison naturelle elle-même les institue » et les formule d'une manière pour tous identique, « comme il a été dit dans le texte cité » à la fin du corps de l'article.

Nous voyons, par ce lumineux article de saint Thomas, ce qu'il faut entendre par le droit des gens et quel est le rapport du droit des gens avec le droit naturel. Le droit des gens occupe en quelque sorte le milieu entre le droit naturel strict et le droit positif. Le droit naturel strict est ce qui est constitué par le rapport naturel des choses entre elles, sans qu'il soit besoin qu'aucun acte de la raison intervienne pour l'établir. Le droit des gens est ce qui est constitué par un acte de la raison, mais de la raison naturelle travaillant sur les

données essentielles que sont les natures des choses et en tirant certaines conclusions qui sont immédiates et premières, accessibles à toute raison humaine et formulées en quelque sorte instinctivement par cette raison : aussi bien ce droit des gens sera-t-il le même chez tous les hommes; en telle sorte qu'y porter atteinte, c'est se mettre en dehors de l'humanité. Le droit positif est celui qui est constitué par la raison, mais de telle manière que l'acte libre de la raison lui donne toute sa force. Ni la nature des choses, ni la raison humaine travaillant immédiatement sur cette nature des choses ne le détermine. Seules, des conditions ultérieures et surajoutées et des adaptations faites par la raison humaine travaillant sur ces conditions, amènent ce droit positif, qui suppose nécessairement soit le commun accord des volontés privées, soit la détermination des pouvoirs publics, soit le commun accord des divers pouvoirs publics parmi les diverses nations : car ce droit positif peut être privé, national, et international. On voit par là qu'il faut bien se garder de confondre le droit des gens avec le droit international. Celui-ci est d'ordre positif, n'existant du reste et n'ayant sa valeur que parmi les nations signataires des conventions qui le constituent; l'autre est naturel et existe pour tous les hommes, constitué par la raison naturelle, sans qu'il soit besoin d'aucune convention orale ou écrite, bien qu'en certains cas des conditions exceptionnelles de dépravation puissent faire que des individus et même des nations non seulement le violent dans la pratique, mais aillent jusqu'à le méconnaître dans leur doctrine (cf. *1ª-2ªe*, q. 94, art. 4, 6). — Une dernière question est examinée par saint Thomas au sujet du droit et de sa division. C'est de savoir si le droit se distingue d'une façon spéciale en droit du maître ou du seigneur et en droit du père. Le saint Docteur va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'on doit distinguer d'une façon spéciale le droit du père et le droit du maître?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas à distinguer d'une façon spéciale le droit du père et le droit du maître ». — La première déclare qu' « il appartient à la justice de *rendre à chacun ce qui est à lui*, comme le dit saint Ambroise, au livre I des *Devoirs* (ch. XXIV). Or, le droit est l'objet de la justice, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Donc le droit appartient à chacun d'une façon égale; et, par suite, il n'y a pas à distinguer un droit spécial pour le père et pour le maître ». — La seconde objection fait observer que « la raison du juste est la loi, ainsi qu'il a été dit (art. 1, *ad 2um*). Or, la loi regarde les biens communs de la cité et du royaume, comme il a été vu plus haut (*1a-2ae*, q. 90, art. 2); elle ne regarde pas le bien privé d'une personne, ou même d'une famille. Il n'y a donc pas à parler de quelque droit ou juste pour le père ou pour le maître, le père et le maître appartenant à la maison ou à la famille, comme il est dit au liv. I des *Politiques* » (ch. II, n. 1; de S. Th., leç. 2). — La troisième objection dit qu « il y a bien d'autres différences de degrés parmi les hommes; et c'est ainsi que les uns sont soldats, les autres prêtres, les autres princes. Il faudra donc pour eux déterminer quelque droit spécial ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Aristote », qui, « dans le livre V de l'*Éthique* (ch. VI, n. 8, 9; de S. Th., leç. 11), distingue, comme chose spéciale, du droit politique ou civil, le droit du maître, du père, et autres de ce genre ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « le droit ou le juste se dit par mode de mesure se rapportant à un autre. Or, on peut parler d'un autre à un double titre. — Ou bien parce qu'il est autre purement et simplement, étant chose

tout à fait distincte ; comme on le voit s'il s'agit de deux hommes dont l'un n'est point soumis à l'autre, mais qui tous deux sont soumis au même prince de la cité. Parmi ceux-là, au témoignage d'Aristote dans le livre V de l'*Éthique* (ch. VI, n. 4 ; de S. Th., leçon 11), se trouve le juste pur et simple. — D'une autre manière, on parlera d'un autre, non qu'il soit autre purement et simplement, mais selon qu'il est encore comme quelque chose de celui auquel il se réfère. De cette sorte, dans les choses humaines, le fils est quelque chose du père, parce qu'il est comme une partie de lui, ainsi qu'il est dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XII, n. 2 ; de S. Th., leç. 12) ; et l'esclave (au sens ancien) était quelque chose du maître, étant son instrument, comme il est dit au livre I des *Politiques* (ch. II, n. 4, 7 ; de S. Th., lec. 2). Aussi bien du père au fils il n'y a pas le rapport ou la comparaison qui porte sur celui qui est autre purement et simplement ; d'où il suit qu'il n'y a point, là, le juste pur et simple, mais un certain juste qui tire son nom du père. Et, pour la même raison, entre le maître et l'esclave, il n'y avait point le juste pur et simple : mais le juste qui tirait son nom du maître. — Pour ce qui est de la femme par rapport au mari, bien qu'elle soit quelque chose de lui, car il se compare à elle comme à son propre corps, ainsi qu'on le voit par l'Apôtre, *aux Éphésiens*, ch. V (v. 28), cependant elle se distingue de lui plus que le fils du père ou l'esclave du maître. Elle entre en effet avec lui dans une certaine vie de société qui est celle du mariage. C'est pour cela qu'entre l'homme et la femme, ainsi qu'Aristote le dit (liv. V de l'*Éthique*, ch. VI, n. 9 ; de S. Th., leç. 11), il y a plus de la raison de juste qu'entre le père et le fils ou entre le maître et l'esclave. Toutefois, parce que l'homme et la femme sont ordonnés immédiatement à la communauté de la maison ou de la famille, comme on le voit au livre I des *Politiques* (ch. II, n. 1 ; ch. V, n. 11, 12 ; de S. Th., leç. 2, 11), à cause de cela il n'y a point non plus entre eux d'une façon pure et simple le juste politique ou civil, mais plutôt le juste économique », au sens grec de ce mot qui signifie *ce qui est de la maison* ou *de la famille*.

L'*ad primum* dit qu' « il appartient à la justice de rendre à

chacun son droit, mais en supposant au préalable que l'un est distinct de l'autre ; car si quelqu'un se donne à soi-même ce qui lui est dû, on n'appellera point cela proprement le juste. Et parce que ce qui est du fils est du père ; et ce qui est de l'esclave, du maître ; à cause de cela, il n'y a pas à proprement parler de justice du père au fils et du maître à l'esclave ».

L'*ad secundum* répond que « le fils, en tant que fils, est quelque chose du père, et l'esclave, en tant qu'esclave, quelque chose du maître. Toutefois, l'un et l'autre, selon qu'on les considère sous leur raison d'homme, sont quelque chose qui subsiste en soi distinct des autres. Et voilà pourquoi, selon que chacun d'eux est un homme, ils sont d'une certaine manière le terme de la justice. C'est aussi pour cela que sont faites certaines lois réglant les rapports du père au fils et du maître à l'esclave », selon que le bien de la société parfaite qu'est la cité s'y trouve intéressé. « Mais selon que soit l'un soit l'autre », savoir le fils et l'esclave, « sont quelque chose d'un autre, pour autant la raison parfaite du juste et du droit se trouve là en défaut ».

L'*ad tertium* fait observer que « toutes les autres diversités de personnes qui sont dans la cité ont un rapport immédiat à la communauté de la cité et au chef ou prince de la cité. Et voilà pourquoi à l'égard de toutes ces personnes on a le juste selon la raison parfaite de la justice. On distingue cependant ce juste ou ce droit selon les divers offices. C'est pour cela qu'on parle de droit des soldats, de droit des magistrats, ou des prêtres : non qu'il y ait là une différence dans la raison du droit pur et simple, comme pour le droit du père et celui du maître ; mais parce que quelque chose est dû en propre à chaque condition de personnes selon la raison propre des divers offices ».

La simple lecture des quatre articles que nous venons de voir nous montre l'importance souveraine de la doctrine que saint Thomas nous y livre. Nous sommes ici au point précis où dans la *Somme théologique* saint Thomas nous marque le caractère premier et foncier qui constitue la raison de droit, au sens où cette raison se prend dans la vertu de justice.

Le droit, ainsi entendu, suppose toujours, essentiellement, un rapport entre des sujets distincts; il ne se dit jamais, en ce sens-là, d'un sujet considéré en lui-même.

Les sujets distincts doivent être ici des êtres humains ; car on ne parle point de droit, au sens qui nous occupe, entre les êtres inanimés ou entre les animaux sans raison.

Entre les êtres humains eux-mêmes, la raison de droit n'existera parfaite que s'il s'agit d'êtres indépendants les uns des autres, ayant chacun sa sphère d'action ou de vie entièrement propre et distincte. C'est pour cela qu'entre le fils et son père, dans la mesure où le fils est sous la dépendance du père, ou entre le mari et la femme, on ne parlera point de droit, au sens pur et simple de ce mot, et selon que le droit peut exister entre les divers membres ou les diverses unités politiques de la société civile parfaite qu'est la cité ou la nation : un droit spécial existera pour eux, qui ne sera qu'une participation du droit strict, entendu dans son sens pur et simple. Il en était de même, et à plus forte raison, dans la société antique, en ce qui regardait les rapports du maître et de l'esclave.

Par conséquent, le droit strict, ou au sens pur et simple, ne se trouvera qu'entre des êtres humains égaux politiquement, si l'on peut ainsi dire, ou qui font partie, soit de la cité et de la nation, soit même du tout plus vaste qu'est le genre humain, à un titre identique et réciproquement indépendant, bien que pouvant revêtir des caractères très spéciaux selon la diversité des fonctions, des charges, des offices, ou des genres de vie.

Parmi ces sortes d'êtres, c'est-à-dire, pratiquement, parmi tous les êtres humains considérés ailleurs que dans les rapports spéciaux qui sont ceux des membres d'une même famille au sein de cette famille, le droit ou le juste sera constitué par cela même qui fera que chacun a ce qui est à lui et que l'un n'empiète pas sur ce qui est le propre de l'autre. Ce juste ou ce droit peut se trouver déterminé par la nature même des choses ; ou par ce que la raison dicte comme devant convenir aux divers êtres humains, à tenir compte immédiatement de leur nature et de la nature des choses, selon que cette détermination s'impose naturellement à la raison de tous. Dans un

cas comme dans l'autre, on a le droit naturel : droit naturel, au sens philosophique du mot, dans le premier cas ; droit naturel, au sens juridique du mot, dans le second cas, où l'on use aussi, pour désigner ce même droit, de l'expression consacrée : le droit des gens.

Mais le juste ou le droit existant parmi les hommes peut se trouver déterminé d'une autre manière : selon que la raison des divers hommes s'exerçant librement fixe certaines conditions particulières d'après lesquelles se régleront les rapports de ces divers hommes entre eux. Ici, vient toute la sphère du droit positif. Cette sphère est immense; et, de soi, indéterminée. Chaque groupe d'hommes ; chaque cité ou nation ; et même les diverses cités ou les diverses nations selon qu'il leur conviendra de s'entendre entre elles, détermineront à leur gré cette sorte de droit. De ce chef, on aura le droit privé, le droit public, le droit des diverses nations, le droit international.

Il y a, du reste, un droit supérieur, en raison de son origine ou de sa nature, qui pourra revêtir cependant le double caractère de droit naturel et de droit positif, comme le droit humain : c'est le droit divin. Il est constitué par les déterminations faites par Dieu Lui-même d'une manière surnaturelle, touchant les rapports des hommes entre eux ou aussi des hommes avec Dieu. En fait, ce droit divin, qui était très minutieux et très detaillé dans l'ancienne loi, comme prescriptions d'ordre positif, en ce qui était des rapports des hommes entre eux, se ramène, dans la loi nouvelle, aux prescriptions mêmes du simple droit naturel. Il est vrai que même dans cet ordre des rapports des hommes entre eux, un nouveau droit s'est créé sous le règne du Testament nouveau, qui n'est pas proprement divin, qui est même simplement humain, mais cependant qui revêt un caractère de sainteté spécial : c'est le droit ecclésiastique ou canonique, distinct du droit humain purement civil, en ce que ses déterminations visent les clercs ou les fidèles, comme membres de la société extérieure qu'est l'Église catholique et émanant de l'autorité ecclésiastique.

Tout droit positif, humain ou ecclésiastique, forme proprement la matière de la science juridique; le droit naturel ou le

droit des gens sont matière ou objet de la science morale ou éthique même naturelle; ce même droit naturel et ce même droit des gens, selon qu'ils sont promulgués par Dieu dans son Écriture, et aussi le droit positif divin, tel qu'il a pu être déterminé par Dieu dans cette même Écriture ou dans la tradition apostolique, sont l'objet de la science morale théologique.

D'autre part, tout droit, quel qu'il soit, dans la mesure où il est en vigueur parmi les hommes se succédant au cours des siècles, forme, pour ces hommes-là, la matière ou l'objet de la vertu de justice.

Cette vertu de justice, dont nous venons de préciser, en lui-même, l'objet ou la matière, qu'est-elle en elle-même et comparée avec cet objet? — C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION LVIII

DE LA JUSTICE

Cette question comprend douze articles :

1° Ce qu'est la justice.
2° Si la justice est toujours par rapport à un autre?
3° Si elle est une vertu?
4° Si elle est dans la volonté comme dans son sujet?
5° Si elle est une vertu générale?
6° Si, comme vertu générale, elle est une même chose en essence avec toute vertu?
7° S'il est une justice particulière?
8° Si la justice particulière a une matière propre?
9° Si elle porte sur les passions, ou seulement sur les opérations?
10° Si le milieu de la justice est le milieu de la chose?
11° Si l'acte de la justice est de rendre à chacun ce qui est à lui?
12° Si la justice est principale parmi les autres vertus morales?

De ces douze articles, les neuf premiers étudient la nature de la justice; l'article 10, son milieu; l'article 11, son acte; l'article 12, sa dignité ou son excellence. — La nature de la justice consiste en ce qu'elle est un habitus vertueux déterminé. Les articles 1 et 2 l'étudient sous sa raison d'habitus; les articles 3 et 4, sous sa raison de vertu; les articles 5-9, sous sa raison de vertu déterminée. — D'abord, la nature vue dans sa définition; puis, dans sa propriété. — La définition va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

S'il a été convenablement défini que la justice est *la volonté constante et perpétuelle qui rend à chacun son droit.*

Six objections veulent prouver qu' « il a été mal défini, par les hommes du droit, que la *justice est la volonté constante et perpétuelle qui rend à chacun son droit* (*Digeste*, I, 1, *de la jus-*

tice et du droit, 10; *Institutions*, I, 1, même titre). — La première arguë de ce que, « d'après Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. 1, n. 3; de S. Th., leç. 1), la justice est *un habitus qui fait que certains hommes peuvent opérer des choses justes et qu'ils les opèrent, en effet, les voulant*. Or, la volonté dit la puissance ou encore l'acte », mais non l'habitus. « Donc c'est mal à propos que la justice est dite être la volonté ». — La seconde objection fait observer que « la rectitude de la volonté n'est point la volonté; sans quoi, si la volonté était sa rectitude, il s'ensuivrait qu'aucune volonté ne pourrait être perverse. Or, selon saint Anselme, au livre *de la Vérité* (ch. XII, ou XIII), *la justice est la rectitude*. Donc la justice n'est point la volonté ». — La troisième objection déclare que « seule, la volonté de Dieu est perpétuelle. Si donc la justice est la volonté perpétuelle, le justice ne sera qu'en Dieu seul ». — La quatrième objection dit que « tout ce qui est perpétuel est constant, étant immuable. C'est donc inutilement que les deux sont marqués dans la définition de la justice, où l'on parle de volonté *perpétuelle et constante* ». — La cinquième objection en appelle à ce que « rendre le droit à chacun est le propre du prince. Si donc la justice est ce qui rend à chacun son droit, il s'ensuit que la justice ne sera que dans le prince. Et ceci est un inconvénient ». — Enfin la sixième objection se réfère à « saint Augustin », qui « dit, dans le livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XV), que *la justice est l'amour qui sert Dieu seulement*. Donc elle ne rend pas à chacun ce qui est à lui ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra*.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la définition dont il s'agit est bonne, si on l'entend comme il convient. Toute vertu, en effet, étant un habitus qui est principe d'acte bon, il est nécessaire que la vertu se définisse par l'acte bon portant sur la matière propre de la vertu. Or, la justice porte sur ce qui a rapport à autrui, comme sur sa matière propre, ainsi qu'on le verra plus bas (art. 2, 8). Il s'ensuit que l'acte de la justice est indiqué par comparaison à sa propre matière et à son objet, quand il est dit : *qui rend à chacun son droit;* car ainsi que le marque saint Isidore, au livre des *Étymologies*

(liv. X, lettre j), *le juste est ainsi appelé parce qu'il garde le droit* (en latin *jus*). D'autre part, à l'effet qu'un acte donné portant sur une matière quelconque soit vertueux, il est requis qu'il soit volontaire, et stable et ferme; car Aristote dit, au livre II de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3, 13; de S. Th., leç. 4), que pour l'acte de la vertu, il est requis, premièrement, qu'*on le fasse, le sachant;* secondement, *qu'on le fasse par choix et pour une bonne fin;* troisièmement, qu'*on le fasse d'une manière immuable.* La première de ces conditions est incluse dans la seconde; puisque *ce qui se fait sans qu'on le sache est involontaire,* comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. I, n. 3; de S. Th., leç. I, 3). C'est pourquoi, dans la définition de la justice, il est parlé d'abord de *volonté*, pour montrer que l'acte de la justice doit être volontaire. Il est parlé ensuite de *constance* et de *perpétuité*, pour désigner son côté stable et ferme. La définition dont il s'agit est donc bien une définition complète de la justice, sauf que l'acte est mis pour l'habitus spécifié par lui; car l'habitus se dit par rapport à l'acte. — Et si quelqu'un, ajoute saint Thomas, voulait ramener cette définition à la forme ordinaire des définitions, il pourrait dire ainsi que *la justice est l'habitus qui fait que quelqu'un, d'une volonté constante et perpétuelle, rend à chacun son droit.* Et c'est quasi la même définition que celle que donne Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. V, n. 17; de S. Th., leç. 10), quand il dit que *la justice est l'habitus qui fait qu'un homme est dit apte à agir selon le choix de ce qui est juste* ».

L'*ad primum* fait observer que « la *volonté*, dans cette définition, désigne l'acte, non la puissance. Or, il est reçu, chez les auteurs, que les habitus soient définis par les actes; c'est ainsi que saint Augustin dit, *sur saint Jean* (traité XL), que *la foi est croire ce qu'on ne voit pas* ».

L'*ad secundum* déclare que « non pas même la justice n'est la rectitude, au sens essentiel de ce mot, mais seulement au sens causatif; elle est, en effet, l'habitus qui fait que quelqu'un accomplit et veut avec rectitude ».

L'*ad tertium* observe que « la volonté peut être dite perpétuelle, d'une double manière », ou dans un double sens.

« D'abord, en raison de l'acte lui-même, qui dure perpétuellement. Et, de cette sorte, seule la volonté de Dieu est perpétuelle. D'une autre manière, en raison de l'objet, selon que quelqu'un veut perpétuellement faire quelque chose. Ceci est requis pour la raison de justice. Il ne suffit pas, en effet, pour la raison de justice, que quelqu'un veuille à un moment donné et dans telle affaire particulière garder la justice, car on trouverait avec peine quelqu'un qui en toutes choses veuille agir d'une façon injuste; mais il est requis que l'homme ait la volonté de garder la justice perpétuellement » ou toujours « et en toutes choses ».

L'*ad quartum*, s'autorisant de la réponse précédente, dit que « précisément, parce que le caractère de *perpétuel* ne se prend pas en raison de la durée perpétuelle de l'acte, ce n'est pas inutile qu'on ajoute le mot *constant;* en telle sorte que comme l'expression *volonté perpétuelle* désigne que quelqu'un a le propos de conserver perpétuellement la justice, de même aussi en ajoutant *volonté constante*, on désigne qu'il persévère fermement dans ce propos ».

L'*ad quintum* distingue entre le mode dont le juge ou le prince rendent le droit et celui dont rend le droit chaque particulier. « Le juge rend à chacun ce qui est à lui par mode d'autorité qui commande et qui dirige; car *le juge est le droit vivant, et le prince est le gardien du droit*, comme il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. IV, n. 7; ch. VI, n. 5; de S. Th., leç. 6, 11). Quant aux sujets, ils rendent à chacun ce qui est à lui, par mode d'exécution ». Le juge ou le prince marquent où est le droit et en quoi il consiste; les particuliers s'y soumettent et l'exécutent.

L'*ad sextum* explique que « comme dans l'amour de Dieu est inclus l'amour du prochain, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 25, art. 1), de même aussi dans le fait que l'homme sert Dieu est inclus qu'il rend à chacun ce qui lui est dû ». Impossible, en effet, de servir Dieu et de lui plaire, sans accomplir en tout sa volonté. Or, cette volonté implique essentiellement l'ordre de la justice envers le prochain (cf. *1a-2ae*, q. 88, art. 2, et les explications qui suivent, pp. 781-786).

La justice, au sens où nous l'entendons ici, ou comme principe d'action en cet agent moral qu'est l'homme, se définit excellemment : *un habitus qui fait que l'homme, d'une volonté perpétuelle et constante, rend à chacun ce qui est à lui.* — Cette justice, ou ce principe d'action, doit-il s'entendre exclusivement par rapport à autrui, ou viserait-il aussi ce que le sujet où il se trouve peut se rendre à lui-même? Tel est le point que nous devons maintenant examiner et qui achèvera de préciser la nature de la justice sous sa raison d'habitus. C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la justice est toujours par rapport à un autre?

Quatre objections veulent prouver que « la justice n'est point toujours par rapport à un autre ». — La première en appelle à « l'Apôtre », qui « dit, dans son épître *aux Romains*, ch. III (v. 22), que *la justice de Dieu est par la foi de Jésus-Christ*. Or la foi ne se dit point par comparaison d'un homme à un autre. Donc la justice non plus ». — La seconde objection remarque que « d'après saint Augustin, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XV), il appartient à la justice, par cela qu'elle sert Dieu, de *bien commander aux autres choses qui sont soumises à l'homme*. Or, l'appétit sensible est soumis à l'homme; comme on le voit par *la Genèse*, ch. IV (v. 7), où il est dit : *Sous toi sera son appétit*, savoir du péché, *et tu domineras sur lui*. Donc il appartient à la justice de dominer sur son propre appétit. Et, par suite, la justice se dira par rapport à soi-même ». — La troisième objection arguë de ce que « la justice de Dieu est éternelle. Or, il n'est rien d'autre qui ait été coéternel à Dieu. Donc il n'est point de la raison de justice qu'elle se réfère à autrui ». — La quatrième objection, particulièrement intéressante, fait observer que « si les opérations qui regardent les autres ont besoin d'être rectifiées, il en est de même des opérations qui regardent le sujet. Or, par la justice, sont rectifiées les opérations; selon cette parole du livre des *Proverbes*, ch. XI

(v. 5) : *La justice du simple dirige sa voie.* Donc la justice n'est point seulement à l'endroit de ce qui regarde les autres, mais aussi à l'endroit de ce qui regarde le sujet lui-même ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « Cicéron », qui « dit, au livre I *des Devoirs* (ch. VII), que *la raison de la justice consiste en ceci que par elle la société des hommes entre eux et la communauté de la vie se trouve maintenue.* Or, ceci implique le rapport à autrui. Donc la justice porte seulement sur ce qui a rapport à autrui ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord que « comme il a été dit plus haut (q. 57, art. 1), le nom même de *justice* implique une certaine égalité. Il s'ensuit que la justice a dans son concept de se rapporter à un autre; il n'est rien, en effet, qui soit égal à soi-même; c'est à un autre qu'il est dit égal » ou inégal. « Et parce qu'il appartient à la justice de rectifier les actes humains », c'est-à-dire de faire que ces actes soient égaux ou droits et justes, « ainsi qu'il a été dit (obj. 4), il est nécessaire que cette diversité que la justice requiert soit la diversité des sujets qui peuvent agir. D'autre part, les actions appartiennent aux suppôts ou aux sujets qui constituent un tout, et non, à proprement parler, aux parties, ou aux formes, ou aux puissances : on ne dira point, à parler proprement, que la main frappe, mais que l'homme frappe par la main; ni non plus que la chaleur » au sens de qualité active du corps chaud « chauffe, mais le feu par la chaleur. Que si pourtant on le dit, ce n'est que par mode de similitude » et par extension du langage propre. — « Nous dirons donc, conclut saint Thomas, que la justice proprement dite exige la diversité des suppôts ou des personnes; aussi bien elle n'existe que d'un homme à un autre homme. Mais, dans un même homme, on prend, par mode de similitude, les divers principes d'action comme des agents divers; tels la raison, l'irascible et le concupiscible. Et, à cause de cela, par mode de métaphore, on parlera de justice, en un seul et même homme, selon que la raison commande à l'irascible et au concupiscible et que ceux-ci lui obéissent; ou, d'une façon générale, selon qu'à chaque partie qui est dans l'homme se

trouve attribué ce qui lui convient. C'est pour cela qu'Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. XI, n. 9; de S. Th., leç. 17), appelle cette justice la justice *qui se dit par métaphore* ». Ainsi donc la justice peut se dire en un double sens : au sens strict, et dans ce cas elle ne vise que l'égalité ou l'harmonie établie par les actions requises entre un homme et un autre homme; au sens large, et elle se prend alors en raison de toute harmonie établie entre tout ce qui est distinct, même simplement à titre de partie dans un même sujet.

L'*ad primum* explique que « la justice qui se fait par la foi en nous est celle par laquelle l'impie est justifié; et elle consiste dans l'ordination voulue des diverses parties de l'âme, comme il a été dit plus haut, quand il s'est agi de la justification de l'impie (*1ª-2ªe*, q. 113, art. 1). Or, ceci appartient à la justice qui se dit par mode de métaphore, laquelle peut se trouver même en celui qui vit d'une vie isolée ».

« Et, par là, ajoute saint Thomas, la *seconde objection* est aussi résolue ».

L'*ad tertium* déclare que « la justice de Dieu est de toute éternité, en raison de la volonté et du décret divin qui est éternel : et c'est en lui que la justice consiste surtout; bien que selon son effet, elle ne soit pas éternelle : car il n'est rien qui soit coéternel à Dieu ».

L'*ad quartum* répond que « les actions qui regardent l'homme en lui-même se trouvent suffisamment rectifiées par la rectification des passions, qui appartient aux autres vertus morales. Les actions, au contraire, qui se rapportent aux autres ont besoin d'une rectification spéciale, non seulement par rapport au sujet lui-même, mais aussi par rapport à celui qu'elles regardent. Et voilà pourquoi, à leur sujet, il faut une vertu spéciale qui est la justice ». — Cf., sur ce point très intéressant, la doctrine exposée dans la *1ª-2ªe*, q. 56, art. 6.

Cette justice, dont nous avons dit qu'elle est un principe d'action visant proprement les rapports des hommes entre eux, est-elle une vertu? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la justice est une vertu?

Trois objections veulent prouver que la « justice n'est pas une vertu ». — La première rappelle qu' « il est dit, en saint Luc, ch. XVII (v. 10) : *Quand vous aurez fait toutes les choses qui vous sont commandées, dites : nous sommes des serviteurs inutiles ; ce que nous devions faire, nous l'avons fait.* Or, il n'est pas inutile d'accomplir l'œuvre de la vertu. Saint Ambroise dit, en effet, au livre II des *Devoirs* (ch. VI) : *Nous appelons utile, non point ce qui s'estime en gain pécuniaire, mais l'acquisition de la piété.* Donc faire ce que l'on a à faire n'est pas une œuvre de vertu. Et puisque c'est là l'œuvre de la justice, il s'ensuit que la justice n'est pas une vertu ». — La seconde objection dit que « ce qui se fait par nécessité n'est pas méritoire. Or, rendre à un autre ce qui est à lui, acte qui est le propre de la justice, est chose nécessaire. Donc ce n'est pas chose méritoire. Et parce que les actes des vertus font que nous méritons, il s'ensuit que la justice n'est pas une vertu ». — La troisième objection déclare que « toute vertu morale a pour objet l'action. Or, ce qui est constitué par des choses du dehors n'est pas matière d'action mais matière de *faction* » ou chose que l'on fait, « comme on le voit par Aristote au livre IX des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 8; Did., liv. VIII, ch. VIII, n. 9). Puis donc qu'il appartient à la justice de faire extérieurement quelque chose qui constitue en soi la chose juste, il semble que la justice n'est pas une vertu morale ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire », qui « dit, au livre II des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI), que *dans les quatre vertus*, savoir la tempérance, la prudence, la force et la justice, *toute la structure de l'œuvre bonne se trouve constituée* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se contente de comparer

à la notion de la vertu la notion de la justice; d'où il montre tout de suite que la justice est une vertu. « *La vertu humaine*, dit-il, *est ce qui rend bon l'acte humain et fait que l'homme lui-même est bon*. Or, cela convient à la justice. L'acte de l'homme, en effet, est rendu bon, du fait qu'il atteint la règle de la raison, selon laquelle les actes humains tirent leur rectitude. Puis donc que la justice rend droites les opérations humaines, il est manifeste qu'elle rend bon l'acte de l'homme. C'est aussi, au témoignage de Cicéron dans son livre *du Devoir* (ch. VII), *en raison de la justice que les hommes sont surtout appelés bons* » moralement. « Aussi bien, comme il est dit au même endroit, *en elle la splendeur de la vertu a son plus vif éclat* ». — Qui ne sait que parmi les hommes on passera tout, fermant les yeux sur les plus grandes faiblesses morales; mais s'il s'agit d'une faute contre la justice, on est perdu d'honneur : injuste et malhonnête deviennent synonymes.

L'*ad primum* explique que « celui qui fait ce qu'il doit n'apporte point une utilité de gain à celui à l'égard de qui il agit, mais simplement évite de lui causer du dommage. Toutefois, il est utile à soi-même, pour autant qu'il fait ce qu'il doit d'une volonté spontanée et prompte, ce qui est agir d'une manière vertueuse. C'est pour cela qu'il est dit dans le livre de la *Sagesse*, ch. VIII (v. 7), que la *Sagesse de Dieu enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la force, au-dessus desquelles il n'y a rien qui soit plus utile aux hommes vertueux* ».

L'*ad secundum* déclare qu' « il est une double nécessité. L'une, de coaction; et celle-là, qui répugne à la volonté, enlève la raison de mérite. L'autre est la nécessité d'obligation en vertu du précepte, ou la nécessité de la fin; savoir quand on ne peut obtenir la fin de la vertu, sans accomplir telle chose. Cette nécessité n'exclut point la raison de mérite, pour autant que l'homme fait volontairement ce qui est ainsi nécessaire. Elle exclut seulement la gloire » qui se tire de l'œuvre « de surérogation », quand on fait ce à quoi l'on n'était pas tenu; « selon cette parole de la première épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 16) : *Si j'évangélise, ce n'est pas une raison de me glorifier; car c'est pour moi une nécessité* ».

L'*ad tertium* résout d'un mot l'équivoque de l'objection. « La justice », en effet, « ne consiste point dans le fait de réaliser des choses extérieures : ce qui est le propre de l'art ; mais en ce que l'on use de ces choses, en vue d'un autre » et pour que règne entre lui et nous l'*égalité* ou le *juste* qui est l'objet propre de la justice, ainsi qu'il a été dit à l'article premier de la question précédente.

La justice est une vertu ; car elle fait que l'acte de l'homme soit bon, c'est-à-dire conforme à la raison, dans ses rapports avec les autres, et par elle aussi l'homme est constitué bon. — Mais où se trouvera cette vertu dans l'homme ; quel en sera le sujet : sera-ce la volonté? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si la justice est dans la volonté comme dans son sujet?

Trois objections veulent prouver que « la justice n'est pas dans la volonté comme dans son sujet ». — La première arguë de ce que « la justice est appelée quelquefois du nom de *vérité*. Or, la vérité n'appartient pas à la volonté, mais à l'intelligence. Donc la justice n'est point dans la volonté comme dans son sujet ». — La seconde objection rappelle que la justice porte sur ce qui a rapport aux autres. Or, c'est à la raison qu'il appartient d'ordonner ce qui se réfère aux autres. Donc la justice n'est point dans la volonté comme dans son sujet, mais plutôt dans la raison ». — La troisième objection dit que « la justice n'est pas une vertu intellectuelle, n'étant pas ordonnée à la connaissance. Il demeure donc qu'elle est une vertu morale. Or, le sujet de la vertu morale est *la partie de l'homme qui est raisonnable par participation*, c'est-à-dire l'irascible et le concupiscible, comme on le voit par Aristote, au livre I de l'*Éthique* (ch. III, n. 18; de S. Th., leç. 20). Donc la justice n'est point dans la volonté comme dans son sujet mais plutôt dans l'irascible et le concupiscible ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit (*de la Vérité*, ch. XII ou XIII), que *la justice est la rectitude de la volonté gardée pour elle-même* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « cette puissance est le sujet d'une vertu, dont l'acte est ce que la vertu est ordonnée à rendre droit. Or, la justice n'est pas ordonnée à diriger un acte de connaissance; car nous ne sommes point appelés justes du fait que nous connaissons quelque chose. Il s'ensuit que le sujet de la justice n'est point la raison ou l'intelligence qui est la faculté de connaître. Mais parce que nous sommes appelés justes du fait que nous accomplissons quelque chose avec droiture; que, d'autre part, le principe prochain de l'opération est la faculté appétitive; il est nécessaire que la justice soit dans quelque faculté appétitive comme dans son sujet. Il est vrai qu'il y a un double appétit; savoir : la volonté, qui est dans la raison; et l'appétit sensible, qui suit la perception du sens, et que l'on divise en irascible et en concupiscible, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 81, art. 2). Mais rendre à chacun ce qui est à lui ne peut pas procéder de l'appétit sensible; car la perception sensible ne s'étend pas au fait de pouvoir considérer la proportion de l'un à l'autre. Ceci est le propre de la raison. Il s'ensuit que la justice ne peut pas être, comme dans son sujet, dans l'irascible ou le concupiscible, mais seulement dans la volonté. Et voilà pourquoi Aristote définit la justice par l'acte de la volonté, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut » (art. 1, obj. 1).

L'*ad primum* donne une explication très intéressante du mot que citait l'objection. « Parce que, dit-il, la volonté est l'appétit rationnel, à cause de cela la rectitude de la raison, qui est appelée *vérité*, imprimée dans la volonté, se trouvant tout près de la raison, garde le nom de vérité. Et c'est pour cela que la justice est quelquefois appelée de ce nom ».

L'*ad secundum* fait observer que la « volonté se porte sur son objet, en suite de la perception de la raison. Et de là vient que la raison ordonnant une chose par rapport à autrui, la volonté peut vouloir quelque chose eu égard à un autre; ce qui appartient à la justice ».

L'*ad tertium* déclare que « le raisonnable par participation n'est pas seulement l'irascible et le concupiscible, mais *tout appétit*, comme il est dit au livre I de l'*Éthique;* car tout appétit obéit à la raison. Or, sous l'appétit est comprise aussi la volonté. Il s'ensuit que la volonté peut être sujet de la vertu morale ».

C'est dans la volonté qu'est la vertu de justice comme dans son sujet; parce qu'elle est ordonnée, non à connaître le droit, mais à faire le droit quand il est connu, et connu, non point par les sens, mais par la raison, puisque le droit consiste en une certaine égalité établie entre plusieurs, ce qui implique un jugement de la raison. — Comment devons-nous concevoir cette vertu de justice? Est-elle une vertu générale? Est-elle aussi une vertu particulière? Saint Thomas va nous répondre dans les articles qui suivront, et qui seront du plus haut intérêt pour l'intelligence de la vertu de justice. — D'abord, si la justice est une vertu générale; et, à supposer qu'elle le soit, s'il faut l'identifier à toutes les autres vertus, ou si elle demeure, même en tant que vertu générale, un habitus spécial? Le premier de ces deux points va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la justice est une vertu générale?

Trois objections veulent prouver que « la justice n'est pas une vertu générale ». — La première fait observer que « la justice entre en division avec les autres vertus; comme on le voit par ce texte de la *Sagesse*, ch. VIII (v. 7) : *Elle enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la force.* Or, ce qui est général n'entre pas dans la division ou le nombre que forment les espèces contenues sous ce général. Donc la justice n'est pas une vertu générale ». — La seconde objection dit que « si la justice est donnée comme vertu cardinale, la tempérance et la force le sont aussi. Or, la tempérance ou la force ne sont point

assignées comme vertus générales. Donc la justice ne doit pas non plus être assignée comme telle ». — La troisième objection rappelle que « la justice est toujours eu égard à un autre, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). Or, le péché qui se commet contre le prochain n'est pas un péché général, mais il se divise contre le péché que l'on commet contre soi-même. Donc la justice non plus n'est pas une vertu générale ».

L'argument *sed contra* est le mot d'Aristote, qui a provoqué la position du présent article. « Dans le livre V de l'*Éthique* (ch. 1, n. 19; de S. Th., leç. 11), Aristote dit que *la justice est toute vertu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va justifier admirablement ce mot, d'apparence plutôt mystérieuse, enseigné par Aristote. Il nous rappelle que « la justice, ainsi qu'il a été dit (art. 2), ordonne l'homme dans ses rapports avec autrui. Or, ceci peut se faire d'une double manière. Ou bien, par rapport à un autre homme considéré individuellement. Ou bien, par rapport à autrui en général; pour autant que celui qui sert une communauté sert tous les hommes compris sous cette communauté. Il s'ensuit que la justice, sous sa raison propre de justice, pourra se référer aux autres sous ce double rapport. — D'autre part, il est manifeste que tous ceux qui sont compris sous une communauté se réfèrent à cette communauté comme les parties se réfèrent au tout. Et précisément il y a ceci que la partie, selon tout ce qu'elle est, appartient au tout; ce qui fait, du reste, que tout bien de la partie peut être ordonné au bien du tout. Il suit de là que le bien de chaque vertu, qu'elle ordonne l'homme en lui-même, ou qu'elle l'ordonne par rapport aux autres personnes particulières, peut être référé au bien commun, auquel la justice ordonne. A ce titre, les actes de toutes les vertus peuvent appartenir à la justice, selon qu'elle ordonne l'homme au bien commun. Et, pour autant, la justice est appelée une vertu générale ». Saint Thomas ajoute, pour expliquer le vrai nom dont on appelle cette justice générale, que « parce qu'il appartient à la loi d'ordonner au bien commun, ainsi que nous l'avons établi plus haut (I^a-2^{ae}, q. 90, art. 2), de là vient que cette justice, générale au sens

que nous avons dit, s'appelle *la justice légale;* c'est qu'en effet, par elle, l'homme est en accord avec la loi ordonnant les actes de toutes les vertus au bien commun » (cf. *1ª-2ªᵉ*, q. 96, art. 3).

L'*ad primum* déclare que « la justice se divise et fait nombre avec les autres vertus, non en tant qu'elle est générale, mais en tant qu'elle est une vertu spéciale, comme il sera dit bientôt » (art. 7).

L'*ad secundum* fait observer que « la tempérance et la force se trouvent dans l'appétit sensible, c'est-à-dire dans le concupiscible et l'irascible. Or, ces facultés se portent, par leur mouvement appétitif, sur des biens particuliers; comme aussi le sens est ordonné à connaître les choses particulières. La justice, au contraire, est, comme dans son sujet, dans l'appétit intellectuel, qui peut porter sur le bien universel, accessible à la connaissance de l'intelligence. Il suit de là que la justice peut davantage être une vertu générale, que ne le peuvent la tempérance ou la force ».

L'*ad tertium* répond que « les choses qui regardent le sujet peuvent être ordonnées à autrui, surtout en raison du bien commun » : même les vertus ou les vices qui ont pour objet propre le bien ou le mal du sujet qui agit, considéré en lui-même, ne laissent pas que d'avoir leur répercussion sur le bien ou le mal des autres; car selon que le sujet sera meilleur ou moins bon en lui-même, à plus forte raison selon qu'il sera ou bon ou mauvais, l'appoint qu'il apportera à la chose commune différera grandement, sinon même du tout au tout. « Et voilà pourquoi la justice légale, selon qu'elle ordonne au bien commun », même le bien du sujet, « peut être dite une vertu générale. Pour la même raison d'ailleurs, l'injustice aussi peut être dite un péché commun ; aussi bien lisons-nous, dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 4), que *tout péché est iniquité* ».

Il est, en toute vérité, une justice, qui, gardant la raison propre de justice ou de vertu qui se réfère aux autres, comprend sous elle les actes de toutes les vertus, même des vertus qui ont pour objet propre de perfectionner le sujet qui agit, et

mérite, à ce titre, d'être appelée une vertu générale. — Mais cette justice, sous sa raison de vertu générale, est-elle une vertu distincte, constituant un habitus spécial, ou devons-nous la confondre avec toutes les autres vertus, de telle sorte qu'elle se retrouve en chacune d'elles faisant partie de leur essence. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si la justice, selon qu'elle est générale, est une même chose en essence avec toute vertu?

Quatre objections veulent prouver que « la justice, selon qu'elle est générale, est une même chose par essence avec toute vertu ». — La première objection est formée d'un texte d' « Aristote », qui « dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. 1, n. 20; de S. Th., leç. 2), que la vertu et la justice légale est *la même que toute vertu, n'en différant que par l'être.* Or, les choses qui ne diffèrent que par l'être ou selon la raison » qui les considère, « ne diffèrent point selon l'essence. Donc la justice est une même chose par essence avec toute vertu ». — La seconde objection dit que « toute vertu qui n'est point par essence une même chose avec toute vertu est une partie de la vertu. Or, la justice dont nous parlons *n'est pas une partie de la vertu, mais toute vertu;* comme s'en explique Aristote au même endroit (cité tout à l'heure). Donc la justice dont il s'agit est une même chose essentiellement avec toute vertu ». — La troisième objection déclare que « du fait qu'une vertu ordonne son acte à une fin plus haute, l'habitus n'est point diversifié dans son essence; c'est ainsi que l'habitus de la tempérance est essentiellement identique, alors même que son acte est ordonné au bien divin. Or, à la justice légale il appartient que les actes de toutes les vertus soient ordonnés à une fin plus haute, savoir au bien de la multitude, qui l'emporte en excellence sur le bien de chaque personne particulière. Donc il semble que la justice

légale est essentiellement toute vertu ». — La quatrième objection fait remarquer que « tout bien de la partie doit être ordonné au bien du tout; d'où il suit que s'il ne lui est pas ordonné il est vain et inutile. Or, ce qui est dans l'ordre de la vertu ne peut pas être de la sorte. Donc il semble qu'il ne peut y avoir aucun acte de quelque vertu qui n'appartienne pas à la justice générale dont le propre est d'ordonner au bien commun. Et, par suite, il semble bien que la justice générale est une même chose en essence avec toute vertu ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. I, n. 13; de S. Th., leç. 2), qu'*il en est beaucoup qui peuvent user de la vertu en ce qui est leur bien propre, et qui ne le peuvent pas quand il s'agit du bien des autres*. Et, au livre III des *Politiques* (ch. II, n. 6; de S. Th., leç. 3), il dit que *ce n'est point une même vertu, au sens pur et simple, que la vertu de l'homme bon et celle du bon citoyen*. Or, la vertu du bon citoyen est la justice générale, par laquelle l'homme s'ordonne au bien commun. Donc la justice générale n'est pas une même chose avec la vertu en général, mais l'une peut être sans l'autre ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose peut être dite générale à un double titre. — D'abord, par mode d'attribution, comme l'*animal* est dit général par rapport à l'homme, au cheval, et à tous les autres êtres de même genre. Ce qui est général de cette sorte doit être une même chose essentiellement avec les choses par rapport auxquelles on le dit général; parce que le genre appartient à l'essence de l'espèce et rentre dans sa définition. — D'une autre manière, on dit une chose générale, en raison de la vertu » ou de l'efficacité et de la puissance; « c'est ainsi que la cause universelle est dite générale à l'endroit de tous ses effets, comme le soleil à l'endroit de tous les corps, éclairés ou transformés par sa vertu. Ce qui est général de cette sorte ne doit pas être une même chose en essence avec ce par rapport à quoi on le dit général; pour ce motif qu'il n'y a pas une même essence pour la cause et pour l'effet. — Or, c'est de cette manière, d'après ce qui a été vu (article précédent), que la jus-

tice légale est dite être une vertu générale : c'est-à-dire en tant qu'elle ordonne les actes des autres vertus à sa fin, ce qui est mouvoir par son commandement toutes les autres vertus. De même, en effet, que la charité peut être dite générale, en tant qu'elle ordonne des actes de toutes les vertus au bien divin; de même aussi la justice légale en tant qu'elle ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun. De même donc que la charité, qui regarde le bien divin comme son propre objet, est une certaine vertu spéciale dans son essence; pareillement aussi la justice légale est une vertu spéciale dans son essence, en tant qu'elle regarde le bien commun comme son objet propre. Et, ainsi, elle se trouve dans le prince » ou en celui qui régit la société parfaite qu'est la cité ou la nation, « premièrement et comme dans le chef; et dans les sujets, secondairement et comme dans les ministres qui exécutent ». — On voit, par la comparaison que vient de faire saint Thomas, que du côté de l'appétit, la justice légale joue par rapport au bien social le même rôle que joue la charité par rapport au bien divin. Nous pouvons donc en toute vérité appeler cette vertu, comme de son nom propre, du nom de vertu sociale. Elle correspond assez exactement à ce qu'on a voulu appeler de nos jours la *solidarité*.

Saint Thomas ajoute, en finissant, que « cependant, toute vertu, selon que par la vertu dont nous venons de parler, spéciale dans son essence et générale par sa vertu ou son efficacité, elle est ordonnée au bien commun, peut être appelée justice légale. Et, dans ce mode de parler, la justice légale est une même chose en essence avec toute vertu, n'en différant que par la raison. Or, c'est de cette sorte que parle Aristote » au livre V de l'*Éthique*.

« Par où, déclare saint Thomas, *la première et la seconde objection* se trouvent résolues ». — Et par où nous voyons aussi combien sur ce point, d'importance si grande, saint Thomas a su mettre dans tout son jour l'exposé doctrinal indiqué seulement par Aristote.

L'*ad tertiam* dit que « la troisième raison, elle aussi, parle de la justice légale dans le même sens, selon que la vertu

commandée par la justice légale est appelée de ce nom »; auquel sens nous disons aussi que chaque acte de vertu commandé par la charité est un acte de charité, et que la vertu qui le produit est informée par elle.

L'*ad quartum* déclare que « chaque vertu, selon sa raison propre, ordonne son acte à la fin propre de cette vertu. Mais que cet acte soit ordonné à une fin ultérieure, ou toujours, ou quelquefois, ceci ne vient pas de cette vertu selon sa raison propre; il faut qu'il y ait une autre vertu supérieure qui l'ordonne à cette fin. Et c'est ainsi qu'il faut qu'il y ait une vertu supérieure, qui ordonne toutes les vertus au bien commun, laquelle est la justice légale, et qui n'est pas une même chose en essence avec toute vertu », mais s'en distingue à titre de vertu spéciale ayant son objet propre et distinct.

Parmi toutes les vertus qui ordonnent l'homme au bien, soit en lui-même, soit par rapport aux autres, il en est une, d'ordre spécial, qui incline l'homme au bien, en vue de la communauté sociale dont tout homme est appelé à faire partie en raison de sa nature même. Cette vertu, parce qu'elle a pour objet un bien qui n'est pas le bien individuel du sujet comme tel, mais le bien de l'ensemble et le bien du sujet seulement à titre de partie en vue de cet ensemble, appartient essentiellement à la raison de justice. Mais comme elle a pour objet le bien du tout et non le bien d'autres particuliers distincts du sujet en qui elle se trouve, elle n'a point la raison de justice particulière; sa raison de justice est générale. On l'appelle du nom de justice légale, parce que le bien commun qu'elle a pour objet est aussi l'objet que la loi se propose d'obtenir par ses prescriptions. Cette vertu, qui existera à un titre particulièrement excellent dans le chef de la société, doit exister aussi dans tous les membres de la société, pour que cette société soit parfaite. Elle répondra, du côté de l'inclination de l'appétit ou de la partie effective, à la vertu de prudence royale et politique dont nous avons parlé plus haut. Ce sont ces vertus qui doivent tout se soumettre et tout régir dans l'homme à l'effet de le constituer le chef ou le membre idéal de la société dont

il fait partie, commandant à toutes les autres vertus qui sont dans l'homme et les ordonnant toutes au bien de la cité. — Outre cette vertu de justice légale et générale, devons-nous admettre une autre vertu de justice, dont le caractère sera tout à fait distinct et que nous appellerons du nom de justice particulière. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

S'il est une justice particulière, outre la justice générale?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point de justice particulière, en plus de la justice générale ». — La première arguë de ce qu' « il n'est rien de superflu dans l'ordre des vertus pas plus que dans l'ordre de la nature. Or, la justice générale suffit à ordonner l'homme par rapport à tout ce qui regarde les autres. Donc il n'est point nécessaire qu'il y ait une justice particulière ». — La seconde objection déclare que « l'un et le plusieurs ne diversifient point l'espèce de la vertu. Or, la justice légale ordonne l'homme à l'endroit des autres en ce qui regarde la multitude, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. 5, 6). Donc il n'est pas une autre espèce de justice qui ordonne l'homme à l'endroit des autres en ce qui regarde telle personne particulière ». — La troisième objection fait observer qu' « entre les personnes particulières et la multitude de la cité se trouve au milieu le groupe de la famille. Si donc, il est une autre justice particulière à l'endroit des individus, en plus de la justice générale, par la même raison il doit y avoir une autre justice économique » ou familiale, « qui ordonnera l'homme au bien commun de la famille. Chose qu'on ne dit pas. Donc il n'est pas davantage de justice particulière en plus de la justice légale ». Cette objection, particulièrement intéressante, nous vaudra une réponse lumineuse de saint Thomas.

L'argument *sed contra* cite un texte formel de « saint Jean

Chrysostome », qui « dit, sur saint Matthieu, ch. v (v. 6), à propos de ces mots : *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice : — La justice désigne ici soit la vertu universelle soit la vertu particulière qui s'oppose à l'avarice* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. préc.), la justice légale n'est point par essence toute vertu, mais il faut qu'en plus de la justice légale qui ordonne immédiatement l'homme au bien commun, il y ait d'autres vertus qui ordonnent immédiatement l'homme à l'égard des biens particuliers. Or, ces biens particuliers peuvent se rapporter au sujet lui-même ou à quelque autre personne particulière » distincte de lui et indépendante par rapport à lui. « De même donc qu'en plus de la justice légale il faut qu'il y ait d'autres vertus particulières qui ordonnent l'homme en lui-même, telles que la tempérance et la force; de même, aussi, en plus de la justice légale, il faut qu'il y ait une certaine justice particulière qui ordonnera l'homme à l'endroit des choses qui regardent les autres personnes particulières ».

L'*ad primum* fait observer que « la justice légale suffit à ordonner l'homme par rapport à ce qui regarde les autres » ; mais elle le fait d'une double manière : « par rapport au bien commun, d'une façon immédiate; par rapport à ce qui est le bien des personnes particulières, d'une façon médiate. Et voilà pourquoi il faut qu'il y ait une autre justice particulière qui ordonne d'une façon immédiate l'homme au bien des autres personnes particulières ».

L'*ad secundum* répond que « le bien commun de la cité et le bien particulier de telle personne ne diffèrent pas seulement comme le *beaucoup* et le *peu;* ils diffèrent par une différence formelle. C'est qu'en effet, autre est la raison de bien commun et autre la raison de bien particulier; comme aussi autre est la raison de tout et autre la raison de partie. Et voilà pourquoi Aristote dit, au livre I des *Politiques* (ch. 1, n. 2 ; de S. Th., leç. 1), que *ceux-là ne s'expriment pas comme il faut, qui disent que la cité et la maison et autres choses de ce genre, diffèrent seulement par le grand ou le petit nombre et non en es-*

pèce ». — Retenons, au passage, ce point de doctrine que nous livrent ici saint Thomas et Aristote. Il nous fait comprendre l'erreur profonde de l'individualisme, qui veut tout ramener à l'unité de l'individu, confondant la famille et la société avec une simple question de nombre. Il n'en est rien. L'individu a sa raison propre ; la famille a la sienne ; et, pareillement aussi, la société. Ce sont des essences distinctes, régies, chacune, par des lois spéciales, qu'on ne peut méconnaître sans bouleverser l'ordre humain.

L'*ad tertium* déclare que « la multitude qui constitue la maison » ou la famille, « se distingue, d'après Aristote, au livre I des *Politiques* (ch. II, n. 1 ; de S. Th., leç. 2), selon trois sortes de rapports ou d'unions ; savoir : *de l'homme et de la femme, du père et de l'enfant, du maître et de l'esclave*. Or, de ces personnes, l'une est en quelque sorte quelque chose de l'autre. Il s'ensuit qu'entre elles ou de l'une à l'autre, il n'y aura point la justice pure et simple, mais une certaine espèce de justice, qui est la justice familiale ou *économique*, comme il est dit au livre V de l'*Éthique* » (ch. VI, n. 8, 9 ; de S. Th., leç. 11) ; et comme nous l'avons dit nous-même plus haut, q. 57, art. 4. — Il n'y a donc pas à supposer une justice proprement dite, se distinguant à titre égal de la justice générale et de la justice particulière, et qui serait la justice économique, comme le voulait l'objection. Nous n'avons que deux espèces de justice, au sens pur et simple : la justice légale ou générale, visant le bien commun de la cité constituée par le groupement de personnes individuelles ou morales politiquement égales ; et la justice particulière visant le bien de telle personne particulière, distincte et indépendante, vivant ensemble ou en communauté de rapports avec telle autre. Quant à la communauté familiale, qui n'est point constituée de personnes indépendantes mais de personnes qui appartiennent en quelque sorte les unes aux autres, il n'y a pas à parler, à son sujet, de justice proprement dite.

Cette vertu de justice, qui n'est point la vertu de justice générale, mais la vertu de justice particulière, se distinguant

des autres vertus particulières telles que la tempérance et la force et se juxtaposent à elles pour faire nombre avec elles dans l'ensemble des vertus sous le commandement universel de la justice générale, — cette vertu de justice particulière a-t-elle une matière spéciale et déterminée? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si la justice particulière a une matière spéciale?

Trois objections veulent prouver que « la justice particulière n'a pas de matière spéciale ». — La première arguë de ce que « sur cette parole de la *Genèse*, ch. II (v. 14) : *Le quatrième fleuve est l'Euphrate*, la glose dit : *Euphrate signifie fructueux; et il n'est point dit où il va, parce que la justice appartient à toutes les parties de l'âme*. Or, ceci ne serait pas, si la justice avait une matière spéciale; car chaque matière spéciale se réfère à quelque puissance spéciale. Donc la justice particulière n'a pas une matière spéciale ». — La seconde objection cite un texte de « saint Augustin au livre des *Quatre-vingt-trois questions* » (q. LXI), où il est « dit qu'*il y a quatre vertus de l'âme, qui nous font vivre ici-bas de la vie spirituelle, savoir la prudence, la tempérance, la force, la justice;* et saint Augustin ajoute que la quatrième est la justice qui *se retrouve en tout*. Donc la justice particulière, qui est l'une des quatre vertus cardinales, n'a pas de matière spéciale ». — La troisième objection dit que « la justice ordonne l'homme autant qu'il le faut dans les choses qui regardent les autres hommes. Or, c'est par toutes les choses de cette vie que l'homme peut être ordonné aux autres hommes. Donc, la matière de la justice est générale et non quelque chose de spécial ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui, dans le livre V de l'*Éthique* (ch. II, n. 12; de S. Th., leç. 4), assigne la justice particulière au sujet des choses qui regardent les échanges dans la vie ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « toutes les choses, quelles qu'elles soient, qui peuvent être rendues droites par la raison sont matière de la vertu morale, qui se définit par la raison droite, comme on le voit par Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7). Or, peuvent être rendues droites par la raison, et les passions intérieures de l'âme, et les actions extérieures, et les choses extérieures qui viennent dans l'usage de l'homme; en telle sorte pourtant que par les actions extérieures et par les choses extérieures où les hommes peuvent communiquer entre eux on a l'ordination d'un homme par rapport à l'autre, tandis que selon les passions intérieures se considère la droiture de l'homme en lui-même. Aussi bien, parce que la justice est ordonnée aux autres, elle ne porte point sur toute la matière de la vertu morale, mais seulement sur les actions extérieures et sur les choses, sous une certaine raison spéciale d'objet, savoir en tant que par elles un homme est coordonné aux autres ».

L'*ad primum* dit que « la justice appartient essentiellement à l'une des parties de l'âme, dans laquelle elle se trouve comme dans son sujet, savoir dans la volonté; mais celle-ci meut, par son commandement, toutes les autres parties de l'âme. Ce n'est donc point directement, mais par une sorte de rejaillissement que la justice appartient à toutes les parties de l'âme ».

L'*ad secundum* fait observer que « comme il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 61, art. 3, 4), les vertus cardinales se prennent d'une double manière. D'abord, selon qu'elles sont des vertus spéciales, ayant des matières déterminées. Secondement, selon qu'elles signifient certains modes généraux de la vertu. Et c'est en ce sens qu'en parle saint Augustin dans le texte que citait l'objection. Il dit, en effet, que la prudence est *la connaissance de ce qu'il faut rechercher et de ce qu'il faut fuir ;* que la tempérance est *la retenue de la cupidité à l'endroit des choses qui plaisent dans le temps ;* la force, *la fermeté de l'âme contre les choses qui sont pénibles dans le temps ;* la justice, *qui est répandue dans les autres, l'amour de Dieu et du prochain,* lequel amour est la raison commune de tout l'ordre se rapportant aux autres ».

L'*ad tertium* répond que « les passions intérieures, qui sont une partie de la matière morale, prises en elles-mêmes ne sont point ordonnées aux autres, en quoi consiste la raison spéciale de la justice » ; elles n'intéressent que le sujet lui-même et l'ordre des parties qui le composent; « mais leurs effets peuvent être ordonnés aux autres, savoir les opérations extérieures. Il ne s'ensuit donc pas que la matière de la justice soit générale ».

La matière de la vertu morale se divise en deux grands genres : l'un, qui regarde l'ordre du sujet en lui-même, et ce sont les passions ; l'autre, qui regarde l'ordre du sujet par rapport aux autres, et ce sont les choses ou les actions extérieures qui le mettent en rapport avec eux. La justice n'a comme matière que le second genre. — Toutefois, la question se pose encore de savoir si la justice n'a pas aussi comme matière les passions. Il nous faut examiner ce point de plus près. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si la justice porte sur les passions?

Trois objections veulent prouver que « la justice porte sur les passions ». — La première arguë d'un mot d' « Aristote », qui « dit, au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 1 ; de S. Th., leç. 3), que *la vertu morale porte sur les plaisirs et les tristesses*. Or, le plaisir, ou la délectation, et la tristesse sont des passions, ainsi qu'il a été vu plus haut, quand il s'est agi des passions (1^a-2^{ae}, q. 28, art. 4; q. 31, art. 1 ; q. 35, art. 1). Donc la justice, puisqu'elle est une vertu morale, portera sur les passions ». — La seconde objection rappelle que « par la justice sont rendues droites les opérations qui regardent les autres. Or, ces sortes d'opérations ne peuvent pas être rendues droites sans que les passions le soient aussi ; car du désordre des passions provient le désordre en ces sortes d'opérations ; c'est ainsi que la concu-

piscence des choses sexuelles entraîne à l'adultère, et l'amour excessif de l'argent entraîne au vol, dont la justice porte sur les passions ». — La troisième objection fait remarquer que « si la justice particulière se réfère aux autres, il en est de même de la justice légale. Or, la justice légale porte sur les passions; sans quoi elle ne s'étendrait pas à toutes les vertus, dont quelques-unes ont manifestement les passions pour objet. Donc la justice porte sur les passions ». — Ces objections nous montrent l'intérêt du point en question et qu'il demandait en effet à être traité directement, même après la doctrine de l'article précédent.

L'argument *sed contra* se réfère simplement à « Aristote », qui « dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. I, n. I; de S. Th., leç. 2), que la justice porte sur les opérations ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la vérité de cette question ressort de deux choses. — D'abord, du sujet même de la justice, qui est la volonté. Celle-ci, en effet, a ses mouvements ou ses actes, qui ne sont point des passions, ainsi qu'il a été vu plus haut (*I*ª-*2*ªᵉ, q. 22, art. 3; q. 59, art. 4); ce sont seulement les mouvements de l'appétit sensible, qui sont appelés du nom de passions. Et voilà pourquoi la justice ne porte point sur les passions, comme la tempérance ou la force, qui appartiennent à l'irascible et au concupiscible, portent sur les passions. — En second lieu, de la matière » de la justice. « La justice, en effet, porte sur ce qui regarde les autres. Or, par les passions intérieures, nous ne sommes point ordonnés immédiatement aux autres » : les passions, en elles-mêmes, ne regardent que nous : elles ne regardent point les autres directement, mais seulement indirectement, en raison de leurs effets. « Et voilà pourquoi la justice ne porte point sur les passions ».

L'*ad primum* déclare que « ce n'est point toute vertu morale, qui porte sur les plaisirs et les tristesses, comme sur sa matière; car la force a pour objet les craintes et les audaces. Mais toute vertu morale est ordonnée au plaisir et à la tristesse, comme à de certaines fins qui la suivent. C'est qu'en effet, comme le dit Aristote, au livre VII de l'*Éthique* (ch. XI, n. I;

de S. Th., leç. 11), *le plaisir et la tristesse sont la fin principale en vue de laquelle toute chose est dite par nous soit bonne soit mauvaise*. De cette sorte, la joie où le plaisir appartient aussi à la justice, car *celui-là n'est point juste*, ayant la vertu de justice, « *qui ne se réjouit pas des opérations justes*, comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 12; de S. Th., leç. 13).

L'*ad secundum* fait observer que « les opérations extérieures sont en quelque sorte au milieu entre les choses extérieures, qui sont leur matière, et les passions intérieures, qui sont leur principe. Or, il arrive parfois qu'il y a défaut dans les uns sans qu'il y ait défaut dans les autres. C'est ainsi que quelqu'un peut enlever le bien d'autrui, non pour le désir de posséder, mais pour la volonté de nuire; et, inversement, il se peut qu'un homme désire le bien d'autrui, sans cependant vouloir le prendre. Nous dirons donc que la rectification des opérations selon qu'elles se terminent aux choses extérieures appartient à la justice; mais leur rectification selon qu'elles viennent des passions appartient aux autres vertus morales qui ont les passions pour objet. Aussi bien l'enlèvement du bien d'autrui est empêché par la justice en tant qu'il est contre l'égalité qui doit exister dans les choses extérieures; et par la libéralité, en tant qu'il procède du désir immodéré des richesses. Mais parce que les opérations extérieures ne tirent point leur espèce des passions intérieures, mais plutôt des choses extérieures, comme de leurs objets, à cause de cela, les opérations extérieures, à proprement parler, sont plutôt la matière de la justice que des autres vertus morales ».

L'*ad tertium* dit que « le bien commun est la fin des personnes particulières qui vivent dans la communauté, comme le bien du tout est la fin de chacune des parties. Mais le bien d'une personne particulière n'est pas la fin des autres personnes particulières. Il suit de là que la justice légale, qui est ordonnée au bien commun, peut davantage s'étendre aux passions intérieures, qui disposent l'homme en lui-même, que ne le peut la justice particulière, ordonnée au bien des autres personnes particulières. Toutefois, même la justice légale s'étend aux autres vertus, plutôt en raison de leurs opérations exté-

rieures, en tant que la loi ordonne d'accomplir les œuvres de l'homme fort, et celles du tempéré, et celles du doux, ainsi qu'il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. I, n. 14; de S. Th., leç. 2).

La justice particulière a pour objet les rapports des hommes entre eux considérés comme des unités indépendantes dont chacune a son bien propre distinctement et séparément. Il suit de là qu'elle ne s'occupe directement que de ce qui peut intéresser ces rapports en eux-mêmes, c'est-à-dire des actions extérieures ou de ce sur quoi portent ces actions. Les passions, par elles-mêmes, ne relèvent point de la justice, mais seulement de la force ou de la tempérance. — Aussitôt, une dernière question se pose au sujet de la matière de la vertu de justice et de la raison de juste affectant cette matière. C'est de savoir en quoi consiste, pour la vertu de justice, le milieu de la vertu. Avons-nous ici un milieu de la chose ; ou seulement, comme pour les autres vertus, un milieu de la raison (cf. sur ce double milieu, *1ª-2ªᵉ*, q. 64, art. 2). — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article X.

Si le milieu de la justice est un milieu de chose ou d'objet ?

Trois objections veulent prouver que « le milieu de la justice n'est pas un milieu de chose » ou d'objet. — La première dit que « la raison du genre se retrouve en toutes les espèces. Or, la vertu morale se définit, au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7), *un habitus électif consistant dans le milieu que la raison détermine par rapport à nous*. Donc la justice elle aussi doit avoir un milieu de raison et non un milieu de chose » ou d'objet. — La seconde objection fait observer que « dans les choses qui sont bonnes purement et simplement, il n'y a pas à parler de trop et de trop peu, ni, par conséquent, de milieu ; comme c'est le cas pour les vertus, ainsi qu'il est dit au

livre II de l'*Éthique* (endroit précité). Or, la justice a pour objet ce qui est purement et simplement bon, comme il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. I, n. 9; de S. Th., leç. I). Donc il n'est pas de milieu d'objet ou de chose, dans la justice ». — La troisième objection déclare que « s'il est parlé de milieu de raison et non de chose dans les autres vertus, c'est parce que leur milieu se détermine diversement selon les diverses personnes; car ce qui est beaucoup pour l'un, est peu pour un autre, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 7; de S. Th., leç. 6). Mais cela même s'observe dans la justice. On ne punit pas, en effet, d'une même peine celui qui frappe le prince et celui qui frappe une personne privée. Donc la justice, elle aussi, n'a pas de milieu d'objet ou de chose mais un milieu de raison ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3 et suiv.; de S. Th., leç. 6, 7), assigne le milieu de la justice selon une proportion d'*arithmétique*, ce qui constitue un milieu de chose » ou d'objet.

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 2, *ad 4um*; art 8; *1a-2ae*, q. 60, art. 2), les autres vertus morales portent sur les passions, dont la rectification ne se prend que par rapport à l'homme lui-même en qui ces passions se trouvent; savoir selon que les actes de son appétit irascible ou concupiscible sont ce qu'ils doivent être d'après les diverses circonstances. C'est pour cela que le milieu de ces vertus ne se prend pas selon la proportion d'une chose à une autre, mais par comparaison au sujet lui-même qui doit être vertueux. Aussi bien en elles n'y a-t-il de milieu que selon la raison et par rapport à nous. Mais la matière de la justice est l'opération extérieure, selon qu'elle-même ou la chose extérieure sur laquelle elle porte et dont elle est l'usage, sont dans la proportion voulue par rapport à une autre personne. Il suit de là que le milieu de la justice consiste dans une certaine égalité de proportion entre la chose extérieure et la personne extérieure. Or, ce qui fait l'égalité est un milieu de chose entre ce qui est moins et ce qui est plus, comme il est dit au livre X des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 7; Did., liv. IX,

ch. v, n. 6). Donc la justice a un milieu de chose » ou d'objet.

L'*ad primum* résout d'un mot l'objection. C'est qu'en effet, « ce milieu de chose » dont nous parlons « est aussi un milieu de raison (cf. 1^a-2^{ae}, q. 64, art. 2). Et voilà pourquoi on retrouve, dans la justice, la raison de vertu morale ».

L'*ad secundum* déclare que « le bien pur et simple s'entend d'une double manière. — D'abord en ce sens qu'il est bien en toute manière; auquel sens les vertus sont dites bonnes. Et, de la sorte, dans les choses qui sont dites bonnes purement et simplement, il n'y a pas à parler de milieu et d'extrêmes. — D'une autre manière, une chose est dite bonne purement et simplement, parce qu'elle est bonne d'une façon absolue, c'est-à-dire considérée selon sa nature, bien que par abus elle puisse devenir mauvaise; ainsi en est-il, par exemple, des richesses et des hommes. Dans ces sortes de choses bonnes, on peut trouver l'excès, le défaut et le mieux, en raison des hommes qui peuvent en user bien et mal. Or c'est à l'endroit de ces sortes de biens purs et simples que la justice s'exerce ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'injure faite n'a point le même rapport au prince et à une autre personne privée. Et voilà pourquoi il faut que l'égalité soit rétablie diversement, par la vindicte, à l'endroit de l'une et de l'autre. Or, ceci se réfère à la diversité de la chose et non pas seulement à une diversité tirée de la raison ».

L'habitus de justice a pour objet l'égalité ou l'équité, non des parties d'un même sujet entre elles, mais des divers hommes considérés comme parties du tout qu'est la société qu'ils forment entre eux, ou comme termes distincts et indépendants de rapports mutuels. Cet habitus est une vertu ; car il incline l'homme à agir selon la raison, en tant que membre de la société ou dans ses rapports avec les autres. Et parce que ces rapports ne sauraient être perçus ou appréciés par les sens, il s'ensuit que la vertu de justice a pour sujet la volonté. Selon qu'elle rectifie l'homme comme membre de la société, elle a raison de vertu générale, bien qu'elle soit en elle-même un ha-

bitus distinct et spécial. Mais outre cette raison de vertu générale, il y a encore, dans la vertu de justice, la raison de vertu spéciale qui a sa matière propre dans l'organisation de la vie de l'homme considéré comme individu formant un tout en lui-même : cette matière n'est point ce qui a trait à l'homme en lui-même, mais ce qui a trait à l'homme dans ses rapports avec les autres ; rapports qui sont bien réglés selon la raison, mais en dépendance absolue des réalités extérieures qui unissent les hommes entre eux. — Il ne nous reste plus qu'à nous demander quel est l'acte de cette vertu de justice : est-ce de rendre à chacun ce qui est à lui? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article XI.

Si l'acte de la justice est de rendre à chacun ce qui est à lui?

Trois objections veulent prouver que « l'acte de la justice n'est point de rendre à chacun ce qui est à lui ». — La première cite un mot de « saint Augustin », qui, « au livre XIV de la *Trinité* (ch. IX), attribue à la justice le fait de *subvenir aux malheureux*. Or, quand nous subvenons aux malheureux, nous ne leur livrons point ce qui est à eux, mais plutôt ce qui est à nous. Donc l'acte de la justice n'est point de donner à chacun ce qui est à lui ». — La seconde objection s'autorise de « Cicéron », qui, « au livre I du *Devoir* (ch. VII), dit que la *bienfaisance qu'on peut appeler des noms de bénignité ou de libéralité*, appartient à la justice. Or, la libéralité donne de ce qui est à soi, non de ce qui est aux autres. Donc l'acle de la justice n'est point de rendre à chacun ce qui est à lui ». — La troisième objection fait observer qu' « il appartient à la justice, non seulement de distribuer les choses comme il convient, mais encore de réprimer les actions injurieuses, telles que les adultères, les homicides, et autres choses de ce genre. Or, rendre aux autres ce qui est à eux semble n'appartenir qu'à la distribution des choses. Donc ce n'est point faire connaître suffisamment l'acte

de la justice, de dire qu'il consiste à rendre à chacun ce qui est à lui ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Ambroise », qui « dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XXIV) : *La justice est la vertu qui rend à chacun ce qui est à lui, qui n'usurpe point ce qui est aux autres, qui néglige sa propre utilité pour garder l'équité générale* ».

Au corps de l'article, saint Thomas résume excellemment, en quelques mots, la doctrine des articles précédents et en tire tout de suite la conclusion du présent article. « Comme il a été dit, rappelle-t-il (art. 8, 10), la matière de la justice est l'opération extérieure, selon qu'elle-même ou la chose dont nous usons par elle, se trouve proportionnée à la personne à laquelle la justice nous ordonne. D'autre part, ceci est dit être ce qui est à chaque personne » ou qui constitue son bien propre et ce qui lui appartient, « qui lui est dû selon l'égalité de proportion », c'est-à-dire qui établit l'égalité entre ce qu'elle a et ce que sa personne exige. « Il s'ensuit que l'acte propre de la justice n'est rien autre que rendre à chacun ce qui est à lui ». — On aura remarqué cette notion si juste et si profonde que vient de nous donner saint Thomas, de *ce qui est à chacun*. Ce qui est à chacun, c'est ce qui lui est *proportionné*, ce que sa personnalité exige, ce qu'il faut qu'il ait étant donné ce qu'il est lui-même parmi les êtres qui sont. Tout est contenu dans ce beau mot. Les règles particulières de la justice n'en seront que les applications au détail des personnes selon leurs divers états ou les diveres circonstances.

L'*ad primum* fait observer que « la justice, parce qu'elle est une vertu cardinale, a certaines autres vertus secondaires qui lui sont jointes, telles que la miséricorde, la libéralité, et autres vertus de ce genre, comme il sera vu plus loin (q. 80). C'est pour cela, que subvenir aux malheureux, acte qui appartient à la miséricorde ou à la piété, et être libéral dans ses bienfaits, chose qui appartient à la libéralité, sont attribués, par une certaine réduction, à la justice, comme à la vertu principale ».

Et, par là, dit saint Thomas, *la seconde objection* se trouve aussi résolue. »

L'*ad tertium* répond que « comme Aristote le dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. IV, n. 13; de S. Th., leç. 7), tout superflu dans les choses qui regardent la justice, s'appelle, par extension, du nom de *gain* ou de lucre; comme aussi tout ce qui est en moins s'appelle du nom de *perte* ou de dommage. Et cela, parce que la justice s'est d'abord exercée et s'exerce encore le plus communément dans les échanges volontaires d'objets, tels que les achats et les ventes, où l'on fait usage de ces appellations dans leur sens propre ; de là, ces sortes de noms sont dérivés à tout ce qui peut être compris sous la justice. Et il en est de même de ce qui regarde l'acte de rendre à chacun ce qui est à lui ». Ces mots désignent, dans leur première acception, l'acte de livrer les choses qui appartiennent à autrui ; mais leur acception s'est étendue à désigner le fait de ne causer à autrui aucun dommage en quelque ordre que ce puisse être.

Ainsi donc l'acte propre de la justice est de rendre à chacun ce qui lui est dû, c'est-à-dire, dans un premier sens, de faire que lui soient livrés tous les objets ou toutes les choses qui sont à lui ; mais aussi, dans un sens ultérieur et dérivé, d'agir en telle sorte que jamais ni d'aucune manière on ne lui cause aucun dommage en quoi que ce soit qui se rapporte à lui. — Cette vertu de justice, dont nous avons vu la nature et l'acte, quelle est bien sa place dans l'ordre des vertus, au point de vue de l'excellence et de la dignité. Faut-il dire qu'elle l'emporte sur toutes les autres vertus morales ? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit, le dernier de la question qui nous occupe.

Article XII.

Si la justice a la prééminence parmi toutes les vertus morales ?

Trois objections veulent prouver que « la justice n'a point la prééminence parmi toutes les vertus morales ». — La première arguë de ce qu' « il appartient à la justice de rendre aux autres ce qui est à eux. Or, il appartient à la libéralité de donner de

ce qui est à soi; chose qui est plus vertueuse. Donc la libéralité est une plus grande vertu que la justice ». — La seconde objection fait observer que « rien n'est orné que par quelque chose de plus digne. Or, *la magnanimité est l'ornement* de la justice et *de toutes les vertus*, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 16; de S. Th., leç. 8). Donc la magnanimité est plus noble que la justice ». — La troisième objection rappelle que « la vertu porte sur ce qui est difficile et sur ce qui est bon, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 3). Or, la force porte sur des choses plus difficiles que ne le fait la justice; car elle a pour objet les périls de mort, comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. VI, n. 6; de S. Th., leç. 14). Donc la force est plus noble que la justice ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « Cicéron », qui « dit, au livre I du *Devoir* (ch. VII) : *C'est dans la justice que la vertu brille de son plus vif éclat; c'est par elle que les hommes sont appelés bons* » ou honnêtes.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « si nous parlons de la justice légale », ou de la vertu générale de justice, « il est manifeste qu'elle est la plus belle de toutes les vertus morales pour autant que le bien commun a la prééminence sur le bien particulier de l'individu » : l'une, en effet, a pour objet propre le bien de tel particulier considéré en lui-même; l'autre a pour objet propre le bien de l'ensemble. « Et, en ce sens, Aristote dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. I, n. 15; de S. Th., leç. 2), que *la plus belle des vertus paraît être la justice; et ni l'étoile du soir, ni l'étoile du matin ne sont aussi dignes d'admiration* ». On aura remarqué ce beau texte d'Aristote où l'austère penseur se transforme en poète pour chanter l'incomparable splendeur de la vertu sociale qu'est la justice légale. C'est qu'en effet dans l'ordre humain et en deçà des vertus théologales épanouies dans la charité, il n'est rien qui approche de la beauté et de l'excellence de cette vertu. En ce sens, et pour autant que ce qu'on appelle aujourd'hui du nom de *solidarité* correspond à la vertu de justice légale, nous ne saurions trop applaudir aux éloges que de nombreux esprits lui

prodiguent; pourvu seulement qu'une pensée perverse ne veuille point laïciser cette vertu en telle sorte qu'elle soit substituée à la charité pour usurper son règne.

Saint Thomas ajoute que « même si nous parlons de la justice particulière, elle l'emporte en excellence sur les autres vertus morales, pour une double raison. — La première peut se tirer du côté du sujet. Cette vertu, en effet, se trouve dans la plus noble partie de l'âme, savoir dans l'appétit rationnel, qui est la volonté; tandis que les autres vertus morales existent dans l'appétit sensible, auquel appartiennent les passions, matière des autres vertus morales. — La seconde raison se tire du côté de l'objet. Car les autres vertus sont louées uniquement selon le bien du sujet vertueux lui-même » qu'elles assurent : « la justice, au contraire, est louée selon que l'homme vertueux est ce qu'il doit être par rapport aux autres; en telle sorte que la justice est d'une certaine manière le bien d'autrui », qu'elle assure, « comme il est dit au livre V de l'*Éthique* (endroit précité). Et voilà pourquoi Aristote dit, au livre I de sa *Rhétorique* (ch. IX, n. 6) : *Ces vertus-là doivent être les plus grandes qui concourent au bien des autres; la vertu étant une puissance qui produit le bien. Aussi bien voyons-nous que les forts et les justes sont le plus honorés; parce que la force est utile aux autres dans la guerre; et la justice leur est utile dans la guerre et dans la paix* ». — Ici encore, comment ne pas saluer au passage ce beau texte d'Aristote qui marque si excellemment l'échelle des valeurs dans l'ordre des vertus morales humaines.

L'*ad primum* dit que « la libéralité, si elle donne du sien, fait cela en considérant le bien de sa propre vertu; la justice, au contraire, donne aux autres ce qui est à eux en considérant pour ainsi dire le bien commun. — De plus, la justice s'observe par rapport à tous; tandis que la libéralité ne peut pas s'étendre à tous » : nous pouvons et nous devons rendre à chacun ce qui lui est dû; nous ne pouvons pas donner à tous de ce qui est à nous. — « De même, la libéralité, qui donne de ce qui est à soi, est fondée sur la justice par laquelle est conservé à chacun ce qui est à lui » : sans la justice, en effet, les biens du sujet seraient à la merci de toutes les usurpations; et dès lors,

comment pouvoir donner de ce qui est à soi, quand l'usurpation des autres nous exposerait à ne plus avoir rien qui fût à nous. — On voit, par là, que l'excellence de la libéralité ne saurait contrebalancer l'excellence de la justice. Et l'on pourrait en dire autant de la miséricorde, du chef où celle-ci est une application de la libéralité qu'elle suppose.

L'*ad secundum* déclare que « c'est en tant qu'elle s'ajoute à la justice, que la magnanimité accroît la bonté de cette dernière; et, d'ailleurs, la magnanimité, sans la justice, n'aurait même pas la raison de vertu ».

L'*ad tertium* fait observer que « la force, si elle porte sur ce qu'il y a de plus difficile, ne porte cependant pas sur ce qu'il y a de meilleur : car elle n'est utile que dans la guerre; tandis que la justice est utile dans la guerre et dans la paix, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

A comparer entre elles, dans l'ordre humain, les vertus qui perfectionnent la partie affective de l'homme, nous devons dire que la vertu de justice est celle qui l'emporte, en excellence, sur toutes les autres. C'est elle qui, à titre de justice particulière, rend la société possible, et qui, à titre de justice générale, promeut directement le bien de cette société. Or, en deçà du bien divin, objet propre des vertus théologales, rien de plus excellent que le bien de la société.

Après avoir examiné la vertu de justice en elle-même, nous devons maintenant considérer le vice qui lui est opposé et qui s'appelle du nom d'injustice. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LIX

DE L'INJUSTICE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'injustice est un vice spécial?
2° Si faire des choses injustes est le propre de l'injuste ?
3° Si quelqu'un peut subir l'injustice, le voulant?
4° Si l'injustice est de son espèce un péché mortel?

De ces quatre articles, le premier examine ce qu'est l'injustice; le second et le troisième, quand est-ce qu'elle se produit, ou ses conditions, soit du côté de celui qui la fait, soit du côté de celui qui la souffre; le quatrième, sa gravité.

Article Premier.

Si l'injustice est un vice spécial?

Trois objections veulent prouver que « l'injustice n'est pas un vice spécial ». — La première rappelle qu' « il est dit, dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 4) : *Tout péché est iniquité*. Or, l'iniquité paraît être la même chose que l'injustice; car la justice est une certaine égalité, d'où il suit que l'injustice semble être la même chose que l'inégalité ou l'iniquité. Donc l'injustice n'est pas un péché spécial ». — La seconde objection dit qu' « aucun péché spécial ne s'oppose à toutes les vertus. Or, l'injustice s'oppose à toutes les vertus; car pour ce qui est de l'adultère, elle s'oppose à la chasteté; pour ce qui est de l'homicide, à la mansuétude; et ainsi du reste. Donc

l'injustice n'est pas un péché spécial ». — La troisième objection remarque que « l'injustice s'oppose à la justice, laquelle est dans la volonté. Or, *tout péché est dans la volonté*, au témoignage de saint Augustin (des *Deux âmes*, ch. x). Donc l'injustice n'est pas un péché spécial ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « l'injustice s'oppose à la justice. Or, la justice est une vertu spéciale. Donc l'injustice est un vice spécial ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'injustice est d'une double sorte. — L'une est *illégale*, s'opposant à la justice légale. Celle-là, dans son essence, est un vice spécial, pour autant qu'elle vise un objet spécial, savoir le bien commun, qu'elle méprise. Mais, dans l'intention, elle est un vice général; parce que le mépris du bien commun peut conduire l'homme à tous les péchés : comme aussi tous les vices, en tant qu'ils répugnent au bien commun, ont la raison d'injustice, dont ils dérivent; selon qu'il a été dit, en sens inverse, plus haut, de la justice (q. 58, art. 5, 8). — D'une autre manière, l'injustice se dit en raison d'une certaine inégalité par rapport aux autres : selon que l'homme veut avoir plus de biens, par exemple, de richesses ou d'honneurs, et moins de maux, tels que les fatigues ou les dommages. De ce chef, l'injustice a une matière spéciale; et elle est un vice particulier opposé à la justice particulière ».

L'*ad primum* fait observer que « si la justice légale se dit par rapport au bien commun humain, la justice divine se dit par rapport au bien divin, auquel s'oppose tout péché. Et c'est en ce sens que tout péché est dit iniquité ». — Dans ce cas, la justice ne fait plus qu'un avec la charité.

L'*ad secundum* déclare que « l'injustice même particulière s'oppose indirectement à toutes les vertus, en tant que les actes extérieurs appartiennent et à la justice et aux autres vertus morales, bien qu'à des titres divers, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 58, art. 9, *ad* 2um).

L'*ad tertium* dit que « la volonté, comme aussi la raison, s'étend à toute la matière morale, c'est-à-dire aux passions et aux opérations extérieures qui se réfèrent aux autres. Mais la

justice perfectionne la volonté uniquement en tant qu'elle s'étend aux opérations qui regardent les autres. Et c'est au même titre que l'injustice est dans la volonté ».

Ce vice spécial qu'est l'injustice, quand donc existe-t-il et quelles sont ses conditions du côté de celui qui agit : l'homme est-il dit injuste, du fait qu'il commet quelque chose d'injuste? c'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'homme est dit injuste, du fait qu'il commet une chose injuste?

Trois objections veulent prouver que « l'homme est dit injuste, du fait qu'il commet une chose injuste ». — La première arguë de ce que « les habitus sont spécifiés par les objets, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 54, art. 2). Or, l'objet propre de la justice est le juste, et l'objet propre de l'injustice est l'injuste. Donc on devra dire juste celui qui fait ce qui est juste, et injuste celui qui fait ce qui est injuste ». — La seconde objection cite une parole d' « Aristote », qui « dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. IX, n. 16; de S. Th., leç. 15), que l'opinion de certains est fausse, qui pensent qu'il est au pouvoir de l'homme de faire tout de suite ce qui est injuste, et que le juste ne peut pas moins faire ce qui est injuste que le juste. Or, ceci ne serait point si le fait de commettre ce qui est injuste n'était le propre de l'injuste. Donc l'homme doit être jugé injuste, du fait qu'il commet quelque chose d'injuste ». — La troisième objection déclare que « toute vertu se réfère également à son acte propre ; et il en faut dire autant des vices opposés. Or, quiconque fait un acte d'intempérance est dit intempérant. Donc quiconque fait quelque chose d'injuste doit être dit injuste ».

L'argument *sed contra* est le mot formel d' « Aristote », qui dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. VI, n. 1; de S. Th., leç. 11),

qu'*il en est qui commettent ce qui est injuste et qui ne sont pas injustes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme l'objet de la justice est quelque chose d'égal dans les choses extérieures, de même aussi l'objet de l'injustice est quelque chose d'inégal : en tant qu'il est attribué à quelqu'un plus ou moins qu'il ne lui revient. A cet objet, l'habitus de l'injustice se réfère moyennant l'acte propre, qui est le fait d'accomplir quelque chose d'injuste. Il pourra donc arriver d'une double manière qu'un homme qui fait quelque chose d'injuste ne soit pas injuste. — D'abord, parce que l'opération ne se référera point à son objet propre. L'opération, en effet, reçoit son espèce et son nom de ce qui est son objet par soi, non de ce qui est objet accidentel ou par occasion. Or, dans les choses qui se font pour une fin, on dit être par soi ce qui est voulu, et accidentel ou d'occasion, ce qui n'est pas voulu. Si donc quelqu'un fait une chose qui est injuste, sans se proposer de faire quelque chose d'injuste, par exemple, s'il le fait par ignorance et ne pensant pas faire quelque chose d'injuste, dans ce cas il ne fait point ce qui est injuste, à parler de soi et formellement, mais seulement d'une manière accidentelle et matériellement. Une telle opération ne s'appelle point action injuste. — D'une autre manière, la chose peut arriver parce que l'opération elle-même ne se réfère point à l'habitus. L'action injuste, en effet, procède quelquefois de la passion, par exemple de la colère et de la concupiscence; et quelquefois du libre choix, savoir quand elle plaît par elle-même. Dans ce second cas, elle procède proprement de l'habitus : car toujours celui qui a un habitus trouve agréable de soi ce qui convient à cet habitus. — Nous dirons donc que commettre quelque chose d'injuste, le sachant et par choix, est le propre de l'injuste, selon qu'est dit injuste celui qui a l'habitus de l'injustice. Mais faire quelque chose d'injuste, sans le vouloir, ou aussi sous le coup de la passion, peut convenir à quelqu'un qui n'a pas l'habitus de l'injustice ».

L'*ad primum* fait observer que « l'objet par soi et pris au sens formel spécifie l'habitus; mais non, si on le prend matériellement et par occasion ».

L'*ad secundum* déclare qu' « il n'est point facile à tout homme d'accomplir ce qui est injuste, en vertu d'un choix, comme une chose qui plaît par elle-même et non en raison d'autre chose; mais ceci est le propre de celui qui a l'habitus, comme le dit Aristote au même endroit ».

L'*ad tertium* fournit une réponse du plus haut intérêt à la difficulté soulevée par l'objection. « L'objet de la tempérance n'est point quelque chose qui soit constitué en dehors, comme l'objet de la justice; cet objet, savoir ce qui est tempéré, se prend seulement par comparaison à l'homme lui-même » : c'est, en effet, ce qui répond aux proportions de l'appétit sensible réglé par la raison. « Il suit de là que ce qui est accidentel et en dehors de l'intention ne peut pas être dit tempéré ni matériellement ni formellement » : si l'intervention de la raison est totalement hors de cause, il n'y a pas à parler d'objet de tempérance ou de chose tempérée; « et il en faut dire autant pour » l'objet de l'intempérance ou « ce qui est intempéré. A ce titre, il n'y a point de ressemblance entre la justice et les autres vertus morales ». Même si je n'y pense point, et que je n'aie formé aucune intention à ce sujet, il se peut que tel acte accompli par moi au dehors soit conforme à la justice, ou, au contraire, qu'il lui soit opposé; car, indépendamment de toute intention de ma part, cet acte peut constituer une lésion du droit d'autrui, ou, au contraire, une équation à ce droit : et, pour autant, nous parlons d'acte matériel de justice ou d'injustice. Mais, si un mouvement d'appétit sensible se produit à l'endroit de tel objet qui peut être matière de tempérance ou d'intempérance, de façon à ce que la responsabilité de la raison soit complètement hors de cause (cf. *1a-2ae*, q. 74, art. 3), il n'y a aucunement là acte ou objet de tempérance ou d'intempérance, non pas même au sens matériel de ces mots; car le terme de comparaison qui commande cet objet ou cet acte, dans sa raison d'acte ou d'objet, savoir *la raison du sujet qui agit*, est complètement hors de cause. Dans le cas de la justice ou de l'injustice, le terme de comparaison existe indépendamment de la raison du sujet agissant ou n'agissant pas : c'est *le droit d'autrui*. Dans le cas de la tempérance ou de l'intempérance, il

n'existe pas ; puisque c'est la raison même du sujet : qui, par hypothèse, est absolument hors de cause. Aussi bien l'acte et son objet est-il totalement hors du domaine moral, pour le sujet qui agit : il ne lui appartient ni formellement, ni matériellement ; bien que la chose en soi puisse appartenir à ce qui constitue la matière des actes moraux de tempérance ou d'intempérance. — Saint Thomas ajoute que « s'il s'agit », non plus de la comparaison de l'acte à son objet propre, mais « de la comparaison de l'acte à l'habitus, la justice et les autres vertus morales sont de tout point semblables ».

Il ne suffit pas qu'une action porte sur ce qui peut être injuste, pour qu'elle-même puisse ou doive être appelée injuste. Il faut, pour cela, qu'elle porte sur ce qui est injuste, avec advertance et volonté. Il faudra même, pour qu'elle ait, comme action, la raison parfaite d'injustice, qualifiant pleinement, à ce titre, l'homme qui agit, qu'elle procède de l'habitus vicieux inclinant l'homme à accomplir l'acte d'injustice pour ce qu'il est en lui-même et parce qu'il plaît en raison de lui-même. — Mais, du côté de celui qui subit ou souffre l'injustice, que faut-il pour qu'en effet nous puissions parler d'injustice ? Faut-il qu'il y ait opposition de sa part ; en telle sorte que l'injustice ne serait plus, si lui-même y consentait ? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si quelqu'un peut subir une chose injuste le voulant ?

Trois objections veulent prouver que « l'homme peut subir une chose injuste le voulant ». — La première rappelle que « l'injuste revient à l'inégal, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, celui qui se fait tort à lui-même s'éloigne de l'égalité, non moins que s'il fait tort à un autre. Donc, il se peut qu'un homme fasse contre soi quelque chose d'injuste non moins que contre un autre. D'autre part, celui qui fait contre soi quelque

chose d'injuste, le fait le voulant. Donc quelqu'un le voulant peut subir une chose injuste, surtout de la part de soi-même ». — La seconde objection dit que « nul n'est puni d'après la loi civile si ce n'est parce qu'il a fait quelque injustice. Or, ceux qui se donnent la mort sont punis selon les lois des cités, en ce qu'autrefois on les privait de l'honneur de la sépulture, comme on le voit par Aristote au livre V de l'*Éthique* » (ch. XI, n. 3; de S. Th., leç. 17), et il n'est pas sans intérêt de voir que sur ce point l'antiquité païenne elle-même avait légiféré comme devait le faire plus tard l'Église catholique. « Donc l'homme peut faire contre soi quelque chose d'injuste. Et, par suite, il arrive que quelqu'un peut subir quelque chose d'injuste le voulant ». — La troisième objection déclare que « nul ne fait quelque chose d'injuste qu'il n'y ait quelqu'un qui subisse cette chose injuste. Or, il arrive que quelqu'un fait une chose injuste contre quelque autre qui le veut; comme s'il lui vend une chose plus cher qu'elle ne vaut. Donc il arrive que quelqu'un subit l'injustice le voulant ».

L'argument *sed contra* fait observer que « subir ce qui est injuste s'oppose à ce qui est le commettre. Or, nul ne commet d'injustice, s'il n'est voulant le faire. Donc, par opposition, nul ne subit une chose injuste, à moins que sa volonté ne soit contraire ».

Au corps de l'article, saint Thomas explique que « l'action a, dans son concept, de procéder de l'agent; tandis que la passion, selon sa raison propre, vient d'un autre; d'où il suit qu'un même être ne peut pas, sous le même rapport, être actif et passif, comme il est dit au livre III (ch. I, n. 8; de S. Th., leç. 2) et au livre VIII (ch. V, n. 8; de S. Th., leç. 10) des *Physiques*. Or, le principe propre de l'agir, dans l'homme, est la volonté. Il s'ensuit qu'à proprement parler et par soi l'homme fait ce qu'il fait le voulant; tandis qu'au contraire, il est proprement passif, quand il subit quelque chose en dehors de sa volonté: c'est qu'en effet, en tant qu'il est voulant, le principe vient de lui, et, par suite, de ce chef, il est plus actif que passif. — Nous dirons donc que ce qui est injuste ne peut, à parler de soi et formellement, être fait par personne qu'il ne le veuille;

ni être subi par personne, que sa volonté ne s'y oppose. Mais à parler dans l'ordre accidentel ou d'occasion et comme matériellement, ce qui est de soi injuste peut être fait par quelqu'un qui ne le veut pas, comme si quelqu'un accomplit une chose injuste sans y penser; ou subi par quelqu'un qui le veut, comme si quelqu'un donne, de son plein gré, à un autre, plus qu'il ne lui doit ».

L'*ad primum* formule un point de doctrine qui n'est que l'application de ce qui vient d'être dit, mais d'une importance extrême et qu'on ne saurait trop retenir. « Lorsque quelqu'un, par sa volonté », ou de son plein gré, « donne à un autre ce qu'il ne lui doit pas, il ne commet, ce faisant, aucune injustice ni aucune inégalité. C'est qu'en effet l'homme possède les choses par sa volonté » ; et cela veut dire qu'elles ne sont siennes qu'autant qu'il veut qu'elles le soient. » Si donc quelque chose lui est enlevé, ou par lui ou par un autre, de son plein gré, il n'y a plus là aucune violation de proportion »; d'où il suit que la justice et l'égalité demeurent parfaitement intactes.

L'*ad secundum* n'est pas moins à remarquer dans la doctrine qu'il formule. « Une personne particulière, déclare-t-il, peut se considérer d'une double manière. — D'abord, en elle-même », et selon qu'elle forme un tout à part. « De ce chef, si elle se cause quelque tort ou quelque dommage, il pourra y avoir la raison d'un autre péché, par exemple l'intempérance ou l'imprudence, mais non la raison d'injustice; car, de même que la justice regarde toujours les autres, pareillement aussi l'injustice. — D'une autre manière, un individu humain peut être considéré selon qu'il est quelque chose de la cité, savoir une de ses parties; ou quelque chose de Dieu à titre de créature et d'image. Sous ce rapport, celui qui se tue ne se fait point injure à lui-même, mais il fait injure à la cité et à Dieu. Et voilà pourquoi il est puni tant selon la loi divine que selon la loi humaine; auquel cas, l'Apôtre dit, aussi, de celui qui commet la fornication (1re épître *aux Corinthiens*, ch. III, v. 17) : *Si quelqu'un viole le temple de Dieu, Dieu le ruinera* ». — Nous voyons, par cette réponse, que tout péché de l'homme contre lui-même implique plus ou moins un péché d'injustice contre

la société dont il est le membre, et plus encore contre Dieu à qui il se doit selon tout lui-même.

L'*ad tertium* fait remarquer que « la passion », ou cela même qu'on subit quelque chose, « est l'effet d'une action extérieure », c'est-à-dire de l'action d'un agent qui est distinct du patient en tant que tel. « D'autre part, en ce qui est de faire ou de subir quelque chose d'injuste, ce qu'il y a de matériel se prend du côté de ce qui se fait extérieurement, considéré en lui-même, ainsi qu'il a été dit (art. préc.); tandis que ce qui est formel et par soi se prend en raison de la volonté de celui qui agit ou de celui qui subit, comme il ressort de ce qui a été dit (ici même, au corps de l'article). Nous dirons donc qu'à parler matériellement, le fait que quelqu'un commet quelque chose d'injuste et celui qu'un autre le subit s'accompagnent toujours. Mais, si nous parlons formellement, il se peut que quelqu'un fasse quelque chose d'injuste, ayant l'intention de causer du dommage à autrui; et cependant celui qu'il veut ainsi léser ne souffrira pas d'injustice, parce qu'il la subit le voulant. Et inversement, il se peut que quelqu'un souffre quelque chose d'injuste s'il subit une injustice contre sa volonté; et cependant celui qui commet cette injustice sans le savoir ne commettra point d'injustice au sens formel, mais seulement d'une façon matérielle ». — On ne pouvait expliquer de façon plus lumineuse un point de doctrine dont nous voyions, à l'*ad tertium* de l'article précédent, combien il est délicat.

S'il est toujours possible qu'il y ait, matériellement parlant, injustice, dans un acte extérieurement accompli, quelle que puisse être d'ailleurs la disposition ou l'intention soit de celui qui agit, soit de celui qui est le terme de cette action, toutefois il n'y a jamais injustice au sens formel, à moins que la volonté ne soit en cause, d'un côté pour vouloir, de l'autre pour refuser; mais il suffira de la volonté de l'un pour que l'injustice formelle existe en ce qui est de lui, qu'il s'agisse de celui qui la commet ou qu'il s'agisse de celui qui la subit. — Cette injustice, quand elle existe au sens formel, du côté de celui qui la

commet, quelle sera sa gravité dans l'ordre du péché. Faut-il dire que quiconque commet une injustice pèche mortellement? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si quiconque fait l'injustice pèche mortellement?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est point quiconque fait l'injustice qui pèche mortellement ». — La première observe que « le péché véniel s'oppose au péché mortel. Or, c'est quelquefois un péché véniel, que quelqu'un fasse une chose injuste. Aristote dit, en effet, au livre V de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 12; de S. Th., leç. 13), parlant de ceux qui font des choses injustes : *Quels que soient les péchés commis, s'ils sont faits avec ignorance et en raison de cette ignorance, ce sont des péchés véniels* » ou dignes de pardon. « Il s'ensuit qu'il n'est pas vrai que quiconque fait une chose injuste pèche mortellement ». — La seconde objection dit que « celui qui commet l'injustice sur un point très petit s'éloigne peu du milieu » de la vertu. « Or, il semble que c'est là chose qui doit être tolérée et comptée parmi les petits manquements; comme on le voit par Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. IX, n. 8; de S. Th., leç. 11). Ce n'est donc point quiconque fait l'injustice qui pèche mortellement ». — La troisième objection déclare que « *la charité est la mère de toutes les vertus* (cf. Maître des *Sentences*, liv. III, dist. XXIII); et c'est par contrariété envers elle qu'un péché est dit mortel. Or, tous les péchés opposés aux autres vertus ne sont point mortels. Donc ce qui est faire l'injustice ne sera pas non plus toujours péché mortel ».

L'argument *sed contra* fait observer que « tout ce qui est contre la loi de Dieu est un péché mortel. Or, quiconque fait l'injustice agit contre le précepte de la loi de Dieu; car son acte se ramène ou au vol, ou à l'adultère, ou à l'homicide, ou

à quelque autre chose de ce genre » expressément défendu par le Décalogue, « comme on le verra par la suite (q. 64 et suiv.). Donc quiconque fait l'injustice pèche mortellement ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut, quand il s'est agi de la différence des péchés (*1ª-2ªe*, q. 72, art. 5), le péché mortel est celui qui est contraire à la charité d'où vient la vie de l'âme. Or, tout dommage causé à autrui répugne, de soi, à la charité, qui meut à vouloir le bien des autres. Puis donc que l'injustice consiste toujours dans un dommage causé à autrui, il est manifeste que commettre l'injustice est, de son espèce, un péché mortel ». Ce péché ne deviendra véniel qu'en raison de l'insuffisance de la matière, ou pour toute autre raison d'à côté, et extrinsèque ; mais, de soi et par sa nature, il est essentiellement un péché mortel.

L'*ad primum* dit que « le mot d'Aristote » cité par l'objection, « s'entend de l'ignorance du fait, que lui-même appelle *l'ignorance des circonstances particulières* (*Éthique*, liv. III, ch. 1, n. 15 ; de S. Th., leç. 3) ; non de l'ignorance du droit, qui n'excuse pas. Or, celui qui fait une chose injuste sous le coup de cette ignorance » qui excuse, « ne fait l'injustice qu'accidentellement » et matériellement, non formellement, « ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 2).

L'*ad secundum* résout d'un mot et excellemment la difficulté qui serait la plus considérable contre la conclusion de cet article, et formule un point de doctrine du plus haut intérêt dans toute la question de la justice. « Celui, déclare saint Thomas, qui commet une injustice en de petites choses [n'atteint point la raison parfaite de ce qui est commettre l'injustice, pour autant qu'on peut estimer que cela n'est point totalement contre la volonté » raisonnable « de celui qui le subit ; par exemple, si quelqu'un enlève à un autre une pomme ou quelque autre chose de ce genre, dont on peut présumer que cet autre n'en sera point lésé et que cela ne lui déplaira point ». — Retenons ces derniers mots : ils donnent la raison profonde et comme la clef de toutes nos déterminations théoriques et pratiques dans l'ordre des rapports avec le prochain. Nous devons partir

de ce principe, que nul être humain n'a le droit de faire de la peine à un autre être humain qui n'est point soumis à son autorité ou sur lequel il n'a point juridiction, à moins que la charité ne le demande. Il s'ensuit que tout ce qui est de nature à causer une peine légitime à autrui doit être évité avec le plus grand soin : au point que si on ne l'évite pas, on commet, de soi, une faute grave, directement contraire à la charité. Et, précisément, causer du dommage à autrui, quand c'est vraiment un dommage qu'on lui cause, c'est-à-dire quand on lui fait tort en ce à quoi il tient légitimement, c'est, de soi, lui faire de la peine et le contrister. Aussi bien est-ce, de soi, et toujours, faute grave. Mais, par contre, si dans la médiocrité de la chose par laquelle on lui porte une certaine atteinte, il n'y a vraiment pas matière à le troubler raisonnablement ou à lui faire de la peine, il n'y a plus à vrai dire la raison parfaite de dommage; puisqu'en présomption sa volonté ne s'y oppose pas ni ne peut s'en affliger : et, dans ce cas, il n'y a plus d'acte injuste, à proprement parler, même matériellement. — Encore est-il bon de remarquer, à ce sujet, qu'il faudra tenir compte des circonstances particulières : et si, par exemple, telle personne était de nature à s'irriter violemment ou à s'attrister profondément, même au sujet d'une de ces légères atteintes portées à ce qui lui appartient, on ne pourrait, sans risque de s'exposer à une faute grave, se le permettre.

L'*ad tertium* répond que « les péchés qui sont contre les autres vertus ne sont pas toujours au détriment des autres » considérés en eux-mêmes selon qu'ils forment un tout distinct, ayant leurs droits à eux, indépendamment du tout dont ils peuvent faire partie; « ces péchés impliquent » directement « un désordre à l'endroit des passions humaines » dans le sujet même qui agit. « Et voilà pourquoi il n'y a pas parité » entre ces péchés et le péché d'injustice qui implique essentiellement et toujours un dommage à l'endroit des autres.

Tout péché d'injustice, qui est vraiment cela, c'est-à-dire qui implique une lésion du droit d'autrui, ou *un empiètement sur ce que sa volonté raisonnable doit naturellement vouloir*, en telle

sorte qu'il en résulte naturellement pour lui une opposition qui l'irrite et l'afflige, est, de soi, on par son objet et de son espèce, un péché mortel.

Au sujet de la vertu de justice considérée en elle-même, nous avons traité : du droit, qui est son objet; de la justice elle-même; de l'injustice, qui lui est opposée. — Il ne nous reste plus qu'à considérer le jugement, qui est son acte. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LX

DU JUGEMENT

Cette question comprend six articles :

1° Si le jugement est l'acte de la justice?
2° S'il est permis de juger?
3° S'il faut juger sur des soupçons?
4° Si le doute doit être interprété en meilleure part?
5° Si le jugement doit être toujours porté d'après les lois écrites?
6° Si le jugement est gâté par l'usurpation?

Comme le font pressentir les titres mêmes que nous venons de transcrire, il s'agit, dans cette question, premièrement et surtout, du jugement officiel rendu en justice et par l'autorité compétente; toutefois et par mode de corollaire ou par voie de conséquence et d'extension, il s'agira aussi du jugement privé que peut porter chaque individu en son for intérieur. — Les six articles de la question se demandent : premièrement, ce qu'est le jugement (art. 1); secondement, quelles sont ses conditions (art. 2); troisièmement, ce qui peut le gâter ou le corrompre : du côté de la science (art. 3, 5); du côté de l'autorité (art. 6).

Article Premier.

Si le jugement est l'acte de la justice?

Cet article est tout à fait propre à la *Somme théologique*. — Quatre objections veulent prouver que « le jugement n'est point l'acte de la justice ». — La première cite un mot d'« Aristote », qui, « au livre I de l'*Éthique* (ch. III, n. 5; de S. Th.,

leç. 3), dit que *chacun juge bien ce qu'il connaît;* d'où il suit que le jugement semble se rapporter à la faculté de connaître. Or, la faculté de connaître est perfectionnée par la prudence. Donc, le jugement appartient à la prudence plutôt qu'à la justice, qui est dans la volonté, ainsi qu'il a été dit (q. 58, art. 4). — La seconde objection s'appuie sur « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 15) : *L'homme spirituel juge toutes choses.* Or, l'homme est rendu spirituel surtout par la vertu de charité, qui *se répand dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné*, comme il est dit *aux Romains*, ch. V (v. 5). Donc le jugement appartient à la charité plutôt qu'à la justice ». — La troisième objection dit qu' « à chaque vertu appartient le jugement droit au sujet de sa matière propre; car *l'homme vertueux en chaque chose est la règle et la mesure*, d'après Aristote, au livre de l'*Éthique* (liv. III, ch. IV, n. 15; de S. Th., leç. 10). Donc le jugement n'appartient pas à la justice plus qu'aux autres vertus morales ». — La quatrième objection fait observer que « le jugement », à prendre ce mot dans son sens juridique, « semble n'appartenir qu'aux seuls juges. Or, l'acte de la justice se trouve en tous ceux qui sont justes. Puis donc qu'il n'y a pas que les seuls juges à être justes, il semble bien que le jugement n'est pas l'acte propre de la justice ».

L'argument *sed contra* est simplement le mot du psaume (XCIII, v. 15) : *Jusqu'à ce que la justice se change en jugement.*

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le jugement désigne proprement l'acte du juge en tant qu'il est juge. D'autre part, le juge est ainsi appelé (en latin *judex*) comme étant celui qui dit le droit (en latin *jus dicens*). Et parce que le droit est l'objet de la justice, ainsi qu'il a été vu plus haut (p. 57, art. 1), il s'ensuit que le jugement implique, dans son acception première, la définition ou la détermination du juste ou du droit. Or, que quelqu'un définisse bien une chose dans les actes des vertus, cela provient proprement de l'habitus de la vertu; comme, par exemple, que l'homme chaste détermine exactement ce qui appartient à la chasteté. Il suit de là que le jugement, qui implique la détermination droite de ce qui est

juste, appartient proprement à la justice. Et voilà pourquoi Aristote dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. IV, n. 7; de S. Th., leç. 6), que *les hommes recourent au juge comme à une certaine justice vivante* ». — C'est donc pour désigner l'acte propre de la vertu de justice, que le mot *jugement* a d'abord été usité. Dans la réponse aux objections, saint Thomas va nous montrer comment, en effet, le jugement, bien qu'il dise un acte de la raison, a pu cependant être pris pour l'acte de la justice qui est une vertu de la volonté; et comment des choses de la justice le mot de jugement est dérivé à toutes les choses humaines. Ces réponses vont formuler une doctrine du plus haut intérêt et qui complétera excellemment la doctrine du corps de l'article.

L'*ad primum* dit que « le nom de jugement qui désigne, dans sa première acception, la détermination droite des choses justes, a été étendu à désigner la détermination droite en toutes choses tant spéculatives que pratiques. Or, en toutes choses, le jugement droit requiert deux conditions. L'une est la vertu même qui porte le jugement. A ce titre, le jugement est un acte de la raison; car dire ou définir une chose est le propre de la raison. Mais il est requis aussi la disposition de celui qui juge, qui fait qu'il est apte à juger d'une façon droite. Et de ce chef, le jugement, dans les choses qui relèvent de la justice, procède de la justice; comme il procède de la force, dans les choses qui relèvent de cette vertu. Nous dirons donc que le jugement est l'acte de la justice, comme du principe qui incline à juger d'une façon droite; et l'acte de la prudence, comme du principe ou de la vertu qui porte le jugement : aussi bien, la synèse, qui appartient à la prudence, est appelée la vertu *qui juge bien*, ainsi qu'il a été vu plus haut » (q. 51, art. 3).

L'*ad secundum* fait observer que « l'homme spirituel tient de l'habitus de la charité l'inclination à juger sainement de toutes choses selon les règles divines, desquelles il infère son jugement par le don de sagesse; comme le juste, par la vertu de prudence, infère le jugement des règles du droit ». — Ces quelques lignes d'une admirable concision formulent une doc-

trine très profonde, marquant les vrais rapports des vertus de charité et de justice, et aussi de la vertu de prudence et du don de sagesse, dans les divers actes de jugement. Cf., à ce sujet, ce qui a été dit à propos des dons d'intelligence (q. 8, art. 6), de science (q. 9), de sagesse (q. 45), de conseil (q. 52). — Nous avons, dans cette réponse, la différence du saint et du juste (au sens de la simple vertu de justice) : l'un prononce, par la vertu de prudence, d'après les règles du droit, et seulement dans les choses qui ont trait à la vertu de justice, sous l'influence de cette vertu ; l'autre prononce, par le don de sagesse, d'après les règles divines, sur toutes choses, dans le sens de la vertu de charité.

L'*ad tertium* rappelle que « les autres vertus morales ordonnent l'homme en lui-même, tandis que la justice l'ordonne par rapport aux autres, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (q. 58, art. 2). Or, si l'homme est le maître de ce qui le regarde lui, il n'est point le maître de ce qui appartient aux autres. Il suit de là que dans les choses des autres vertus, il n'est requis que le jugement de l'homme vertueux, à prendre cependant le mot jugement dans son sens dérivé ou étendu, ainsi qu'il a été dit (à l'*ad primum*). Mais, dans les choses qui regardent la justice, il est requis, en plus, le jugement de quelqu'un qui soit supérieur » ou qui ait autorité et « qui *puisse reprendre soit l'un soit l'autre, mettant sa main sur les deux* », comme il est dit au livre de Job (ch. IX, v. 33). Et voilà pourquoi le jugement appartient à la justice plus spécialement qu'à une autre vertu ». C'est, en effet, à un double titre qu'il appartient à cette vertu » : dans le sens dérivé, ou selon qu'il peut convenir à tout être qui fait acte de raison droite; et dans le sens premier ou strict, selon qu'il convient *au juge disant le droit avec autorité :* chose qui est exclusivement le propre de la vertu de justice.

L'*ad quartum* répond que « la justice est dans le prince », ou dans celui qui a autorité, « à titre de vertu chef et qui commande ou prescrit ce qui est juste; tandis qu'elle est dans les sujets, à titre de vertu qui exécute et qui sert ou se soumet. Aussi bien, le jugement », au sens premier, « qui implique

la définition du juste, appartient à la justice selon qu'elle est, d'une façon plus excellente, en celui qui préside », ou qui a autorité.

Premièrement et directement, le jugement est l'acte propre du juge qui prononce avec autorité la sentence du droit à l'égard des parties en litige ; c'est l'acte de la vertu de justice en celui où elle se trouve par excellence : dans cet acte pourtant, à un titre très spécial, intervient la vertu de prudence, formulant elle-même la sentence ou le jugement ; mais parce que ce jugement va à faire le droit par rapport à autrui, et que ce jugement, pour être sain, demande la rectitude de la volonté à l'égard de ce droit d'autrui, à cause de cela il demeure très spécialement et proprement l'acte de la vertu de justice qui perfectionne la volonté à cet effet. Ce jugement, acte de la justice, se retrouvera, bien que d'une façon moins excellente, et subordonnée, en tous ceux qui, mus par la vertu de justice, accepteront le jugement d'un juge et s'y conformeront. Il se trouvera même, toujours acte de la vertu de justice, quoique dans un sens moins officiel ou juridique, en quiconque détermine lui-même, selon les règles du droit, dans le détail de sa vie pratique, ce qu'il estime être le bien du prochain, afin de le lui rendre loyalement en toute chose. — Ce jugement, acte de la vertu de justice, quand donc existe-t-il comme acte de vertu et que faut-il pour qu'il soit lui-même ? Quelles sont les conditions requises pour que l'on puisse licitement juger ? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

S'il est permis de juger ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis de juger ». — La première dit qu' « on n'inflige de peine que pour ce qui est défendu. Or, ceux qui jugent sont menacés

d'une peine qu'évitent ceux qui ne jugent pas ; selon cette parole du Christ en saint Matthieu, ch. VII (v. 1) : *Ne jugez point afin de n'être point jugés*. Donc juger est illicite ». — La seconde objection en appelle à ce qu' « il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. XIV (v. 4) : *Toi, qui est-tu, pour juger le serviteur d'autrui? C'est aux yeux de son maître qu'il tombe ou qu'il se soutient*. Or, Dieu est le seigneur ou le maître de tous. Donc il n'est permis à aucun homme de juger ». — La troisième objection déclare qu' « aucun homme n'est sans péché, selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. I (v. 8) : *Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes*. Or, il n'est point permis au pécheur de juger, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. II (v. 1) : *Tu es inexcusable, ô homme, qui que tu sois, qui juges ; car ce en quoi tu juges les autres, tu le condamnes toi-même, faisant toi-même ce que tu condamnes*. Donc il n'est permis à personne de juger ».

L'argument *sed contra* est un texte du *Deutéronome*, où « il est dit, ch. XVI (v. 18) : *Tu établiras des juges et des maîtres dans toutes les villes pour qu'ils jugent le peuple d'un jugement juste* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le jugement est permis dans la mesure où il est acte de justice. Or, comme on le voit par ce qui a été déjà dit (art. préc., *ad 1um*, *ad 3um*), pour que le jugement soit acte de justice, trois choses sont requises : premièrement, qu'il procède de l'inclination de la justice : secondement, qu'il émane de l'autorité du supérieur ; troisièmement, qu'il soit proféré selon la droite raison de la prudence. Que l'une ou l'autre de ces conditions manque, le jugement est vicieux et illicite. Il le sera d'abord, quand il est contre la rectitude de la justice ; et, de ce chef, on a le jugement *pervers* ou *injuste* et *inique*. Il le sera aussi, quand l'homme juge dans les choses où il n'a pas autorité ; et c'est alors le jugement *usurpé*. Il le sera enfin, quand il n'y a point la certitude de la raison ; par exemple, si l'on juge les choses douteuses ou cachées en se basant sur de faibles conjectures ; ce qui donne le jugement *de simple soupçon* ou *téméraire* ». — De ces trois conditions, la nécessité de la première s'impose d'elle-même ; puisqu'elle appartient à la définition de la justice. Les

deux autres, qui regardent la science, ou plutôt la prudence, et l'autorité, voudront être étudiées dans le détail. Ce sera l'objet des articles qui vont suivre. — Mais voyons d'abord ici les réponses aux objections.

L'*ad primum* donne une triple réponse au texte de l'Évangile que l'objection citait. — « Le Seigneur défend là le jugement téméraire, qui porte sur l'intention du cœur ou sur les autres choses non certaines ; comme le dit saint Augustin, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. XVIII). — Ou bien, Il défend le jugement qui porte sur les choses divines, lesquelles, étant au-dessus de nous, ne doivent pas être jugées par nous, mais crues purement et simplement ; comme le dit saint Hilaire (*sur S. Matthieu*, ch. V). — Ou bien Il défend le jugement qui procéderait non de la bienveillance mais de l'amertume du cœur ; comme le dit saint Jean Chrysostome » (hom. XVII, *sur S. Matthieu*). — Nous voyons, par ces explications, que la défense contenue dans le texte de l'Évangile ne porte point sur tout jugement, d'une façon absolue, mais seulement sur le jugement injuste, ou téméraire, ou usurpé.

L'*ad secundum* déclare que « le juge est établi comme ministre de Dieu. Aussi bien il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. I (v. 16) : *Jugez selon ce qui est juste ;* et, tout de suite après, il est dit : *Parce que c'est le jugement de Dieu* ». — L'acte du jugement, au sens premier et direct, est un acte d'autorité sociale. Or, tout acte d'autorité sociale se fait au nom de Dieu, source première de toute autorité parmi les hommes.

L'*ad tertium* fait une distinction lumineuse sur l'état des pécheurs, en ce qui est de l'aptitude à juger. La réponse suppose d'abord qu'il ne s'agit que de péchés graves, non de simples péchés véniels, auquel sens devrait s'entendre aussi le texte de saint Jean que citait l'objection. Et, même au sujet des péchés graves, il faut distinguer. — « Les hommes qui ont des péchés graves ne doivent point juger ceux qui sont dans les mêmes péchés ou dans des péchés moindres ; comme le dit saint Jean Chrysostome, sur cette parole de Notre-Seigneur en saint Matthieu : *Ne jugez point* (hom. XXIV, *sur S. Matthieu*) ; entendant surtout cela des péchés qui sont publics ; parce que,

dans ce cas, il en résulterait un scandale dans le cœur des autres. Mais, si les péchés ne sont point publics, s'ils sont cachés, et qu'il incombe à quelqu'un, en raison de son office, la nécessité de juger, il peut, avec humilité et crainte, soit reprendre soit juger. C'est ainsi que saint Augustin dit, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. XIX) : *Si nous nous trouvons dans le même vice, unissons nos gémissements et excitons-nous à de communs efforts.* — Toutefois, dans ce cas », ajoute saint Thomas, pour répondre à l'application qu'on voulait faire du texte de saint Paul, cité aussi par l'objection, « l'homne ne se condamne pas lui-même, en telle sorte qu'il acquière pour lui un nouveau motif de condamnation ; mais parce que, condamnant autrui, il montre que lui-même est semblablement digne de condamnation, en raison du même péché ou d'un péché semblable ».

Parmi les conditions requises, pour que le jugement soit acte de justice, et, par suite, chose licite, outre l'inclination due à la vertu de justice, nous avons vu que se trouvait aussi la raison de prudence et la raison d'autorité. La raison d'autorité sera examinée, quant à sa nécessité pour le jugement juste, à l'article 6. Les trois autres articles, de l'article 3 à l'article 5, vont examiner la raison de prudence. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande trois choses : si le jugement porté sur de simples soupçons est illicite ; si les choses douteuses doivent être interprétées dans la meilleure part ; si l'on doit juger toujours selon les lois écrites. — D'abord le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le jugement procédant du soupçon est illicite ?

Trois objections veulent prouver que « le jugement procédant du soupçon n'est pas illicite ». — La première arguë de ce que « le soupçon parait être l'opinion incertaine de quelque

mal; aussi bien Aristote affirme, au livre VI de l'*Éthique* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 3) que le soupçon porte sur le vrai et sur le faux. Or, quand il s'agit des choses particulières contingentes, on ne peut avoir qu'une opinion incertaine. Puis donc que le jugement humain porte sur les actes humains qui se trouvent dans les choses particulières et contingentes, il semble qu'aucun jugement humain ne pourra être licite, s'il n'est point permis de juger sur des soupçons ». — La seconde objection remarque que « par le jugement illicite, il est fait quelque injure au prochain. Or, le soupçon mauvais consiste dans la seule opinion de l'homme où il se trouve; et, par suite, il ne semble pas constituer une injure pour autrui. Donc le jugement de soupçon n'est pas illicite ». — La troisième objection fait observer que « s'il est illicite, il faut qu'il se ramène à l'injustice; car le jugement est l'acte de la justice, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, l'injustice, de son espèce, est toujours un péché mortel, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 59, art. 4). Donc le jugement de soupçon serait toujours un péché mortel, s'il était illicite; chose qui est fausse; car *nous ne pouvons pas éviter les soupçons*, comme le dit la glose de saint Augustin, sur ce mot de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 5) : *Ne jugez pas avant le temps*. Donc le jugement soupçonneux ne semble pas être illicite ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Jean Chrysostome », où l'auteur de l'ouvrage incomplet sur saint Matthieu, hom. XVII, qui, « sur ce mot de saint Matthieu, ch. VII (v. 1) : *Ne jugez point*, etc., dit : *Par ce commandement, le Seigneur ne défend pas aux chrétiens de reprendre les autres avec bienveillance; mais de mépriser, par jactance de leur propre justice, les autres chrétiens, les détestant et les condamnant souvent sur de simples soupçons* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser, d'après Cicéron, ou plutôt d'après Alexandre de Halès, ce qu'est le soupçon. « Comme Cicéron le dit, le soupçon implique l'opinion du mal, quand elle procède de légers indices (cf. Alexandre de Halès, S. Th., Partie IIe, q. CXVII, membre 1). Et cela se produit en raison d'une triple cause. D'abord, parce que

quelqu'un est mauvais en lui-même, et à cause de cela, comme ayant conscience de sa malice, il pense facilement le mal au sujet des autres; selon cette parole de l'*Ecclésiaste*, ch. x (v. 3) : *Le sot qui va son chemin, parce qu'il est lui-même sot, croit que tous les autres le sont*. D'une autre manière, cela provient de ce que quelqu'un est mal disposé à l'égard d'un autre : lorsqu'en effet un homme en déteste ou en méprise un autre, ou qu'il est irrité contre lui, ou qu'il lui porte envie, il pense le mal à son sujet, d'après de légers signes; car chacun croit facilement ce qu'il désire. Troisièmement, cela provient de la longue expérience; aussi bien Aristote dit, au livre II de sa *Rhétorique* (ch. XIII, n. 3), *que les vieillards sont le plus soupçonneux, parce qu'ils ont souvent expérimenté le défaut des autres* ». — On aura remarqué tout ce qu'a de profond et de vrai cette analyse des causes qui amènent l'homme à juger facilement dans un mauvais sens et sur de faibles indices les autres hommes. — De ces trois causes, saint Thomas dit que « les deux premières se rapportent manifestement à la perversité du cœur. Quant à la troisième, elle diminue plutôt la raison de soupçon; pour autant que l'expérience est une voie conduisant à la certitude, qui est contraire à la raison de soupçon. D'où il suit, ajoute le saint Docteur, que le soupçon implique un certain vice; et que plus on y trouve la raison de soupçon, plus s'y trouve aussi la raison de vice. — Or, poursuit saint Thomas, il y a un triple degré dans le soupçon. Le premier degré se trouve quand un homme, sur de légers indices, commence à douter de la bonté d'un autre. Ceci est un péché véniel et léger; car *c'est inhérent à la tentation* » ou à l'épreuve « *humaine, sans laquelle la vie présente ne peut s'écouler*, comme le porte la glose, sur ce mot de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 5) : *Ne jugez pas avant le temps*. Le second degré existe quand un homme, sur de légers indices, tient pour certaine la malice d'autrui. Cela, quand il s'agit de quelque chose de grave, n'est point sans péché mortel, pour autant que cela ne va point sans mépris du prochain; aussi bien la glose ajoute, au même endroit : *Si donc nous ne pouvons pas éviter les soupçons, parce que nous sommes hommes, toutefois les jugements, c'est-à-dire les*

sentences définitives et arrêtées, nous devons les contenir. Le troisième degré est quand un juge procède à condamner quelqu'un sur des soupçons. Ceci appartient directement à l'injustice. Aussi bien est-ce un péché mortel ». — Rien de plus lumineux que ce corps d'article, où nous voyons si nettement marqués la nature du soupçon, ses divers degrés et la note morale qui convient à chacun d'eux.

L'*ad primum* répond que « dans les actes humains, on trouve une certaine certitude, non sans doute celle qui est le propre de la démonstration, mais celle qui convient à une telle matière; comme, par exemple, si la chose est prouvée par des témoins idoines ».

L'*ad secundum* déclare que « du seul fait que quelqu'un a une mauvaise opinion d'un autre, sans raison suffisante, il le méprise indûment; et, par suite, il lui fait injure ». Parole d'or, qu'on ne saurait trop retenir pour apprécier comme il convient le mal du jugement téméraire, quelqu'intérieur qu'il puisse être et demeurer : le prochain a droit à la bonne opinion de notre esprit; à moins que par une faute manifeste il ait lui-même mérité d'en être privé. Toutefois, cette injure faite à autrui, si le jugement demeure tout à fait intérieur, ne se rapporte qu'indirectement à la vertu de justice; comme saint Thomas va nous le dire à l'*ad tertium.*

L'*ad tertium* déclare, en effet, que « parce que la justice et l'injustice portent sur les opérations extérieures », non sur les dispositions du sujet qui agit, « ainsi qu'il a été dit (q. 58, art. 8, 10, 11; q. 59, art. 1, *ad 3um*), le jugement soupçonneux appartient directement à l'injustice, quand il procède à l'acte extérieur » du juge qui condamne; « et alors, il est un péché mortel, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Quant au jugement intérieur, il appartient à la justice, selon qu'il se réfère au jugement extérieur, comme l'acte intérieur à l'acte extérieur, à la manière dont la concupiscence appartient à la fornication et la colère à l'homicide » : c'est en raison du sujet auquel il se termine, et qu'il va, de soi, à atteindre en lui-même ou dans ce qui le touche; c'est donc par voie de réduction qu'il appartient à la justice ou à l'injustice.

L'homme qui, sur de légers indices, commence à douter de la bonté d'un autre, pèche véniellement; s'il tient pour certaine, sur de tels indices, la malice d'autrui et qu'il s'agisse de choses graves, il pèche mortellement, en raison du mépris qu'il fait du prochain; s'il est juge et qu'il condamne quelqu'un sur de légers indices, il pèche mortellement, agissant contre la justice. — Que faire donc quand il y a doute sur la malice du prochain? Est-on toujours obligé de se prononcer dans le sens du bien : les choses douteuses doivent-elles toujours être interprétées dans le bon sens? Ce point de doctrine, d'une importance si souveraine dans nos rapports avec les hommes, va être examiné à l'article suivant, l'un des plus admirables de la *Somme théologique*.

Article IV.

Si les choses douteuses doivent être interprétées dans le meilleur sens?

Trois objections veulent prouver que les « choses douteuses ne doivent pas être interprétées dans le meilleur sens ». — La première dit que « le jugement doit être rendu selon ce qui arrive le plus souvent. Or, le plus souvent il arrive que les hommes agissent mal; parce que *le nombre des sots est infini*, comme il est dit dans l'*Ecclésiaste*, ch. I (v. 15); *les sens de l'homme le portant au mal depuis son enfance*, comme il est dit dans la *Genèse*, ch. VIII (v. 21). Donc nous devons interpréter les choses douteuses plutôt dans le sens du mal que dans le sens du bien ». — La seconde objection fait observer avec saint Augustin (*de la Doctrine chrétienne*, liv. I, ch. XXVII), que « *Celui-là vit de façon pieuse et juste, qui est un appréciateur intègre des choses*, restant neutre dans le doute. Or, celui qui interprète dans le meilleur sens ce qui est douteux se prononce dans un sens et ne reste pas neutre. Donc cela ne doit pas être fait ». — La troisième objection déclare que « l'homme doit aimer le prochain comme soi-même. Or, en ce qui le regarde, l'homme doit interpréter les choses douteuses dans le sens

moins bon ; selon cette parole de Job, ch. IX (v. 28) : *Je redoutais toutes mes œuvres*. Donc il semble que les choses qui sont douteuses à l'endroit du prochain, doivent être interprétées dans le sens moins bon ».

L'argument *sed contra* est le mot formel de « la glose », qui, « sur ce mot de l'Épître *aux Romains*, ch. XIV (v. 3) : *Que celui qui ne mange pas ne juge point celui qui mange*, dit : (et le texte est de S. Augustin) : *Les choses douteuses doivent être interprétées dans le meilleur sens* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère au mot que nous soulignions tout à l'heure à propos de l'*ad secundum* de l'article précédent. « Il a été dit », là, « que le seul fait d'avoir une mauvaise opinion de quelqu'un sans une cause suffisante, constitue, pour ce quelqu'un, une injure et un mépris. Or, nul ne doit mépriser autrui, ou lui causer un dommage quelconque, sans une cause qui y oblige. Par conséquent, là où n'apparaissent point des indices manifestes de la malice de quelqu'un, nous devons le tenir pour bon, interprétant dans le sens le plus favorable ce qui est douteux ».

L'*ad primum* accorde qu' « il peut arriver que celui qui interprète dans le meilleur sens se trompe très souvent. Mais », déclare saint Thomas en un mot vraiment d'or, « il vaut mieux pour quelqu'un se tromper souvent, ayant une bonne opinion d'un homme mauvais, que se tromper plus rarement, ayant une mauvaise opinion d'un homme bon : dans ce dernier cas, en effet, il y a une injure pour autrui ; et non dans le premier ».

L'*ad secundum* explique qu' « il y a une grande différence entre ce qui est juger des choses et ce qui est juger des personnes. — Dans le jugement que nous portons des choses, le bien ou le mal ne se considèrent pas du côté de la chose que nous jugeons, à laquelle nous ne nuisons en rien, quelque jugement que nous portions à son sujet : le bien se prend, là, seulement du côté de celui qui juge, si son jugement est vrai ; et le mal, de son côté aussi, quand son jugement est faux ; attendu que le vrai est le bien de l'intelligence ; et le faux, son mal, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. II, n. 3 ; de

S. Th., leç. 3). C'est pour cela que chacun doit s'efforcer de juger des choses selon qu'elles sont. — Mais dans le jugement par lequel nous jugeons les hommes, le bien et le mal se considèrent surtout du côté de celui qui est jugé : lequel est tenu pour honorable, du seul fait qu'il est jugé bon ; et pour méprisable, s'il est jugé mauvais. De là vient que nous devons tendre à cela, dans ce jugement, que nous jugions l'homme bon, à moins qu'une raison manifeste n'apparaisse dans le sens contraire. Quant à l'homme lui-même qui juge, le jugement faux par lequel il juge bien d'un autre n'appartient pas au mal de son intelligence, pas plus que n'appartient à sa perfection, en soi, de connaître la vérité des choses particulières contingentes » (cf. sur ce point de doctrine si intéressant, I p., q. 107, art. 2) ; « ceci appartient plutôt à la bonté de sa partie affective ». — On aura remarqué cette distinction si lumineuse et qui justifie si excellemment la doctrine enseignée dans le présent article.

L'*ad tertium* ajoute un mot qui va compléter cette doctrine. Il fait observer qu' « interpréter une chose dans le sens meilleur ou dans le sens pire se produit d'une double manière. — D'abord, par mode d'une certaine supposition », sans asseoir là-dessus un jugement ferme et arrêté. « De cette sorte, quand nous devons porter remède à certains maux, chez nous ou chez les autres, il est bon, à l'effet d'appliquer plus sûrement le remède, que l'on suppose ce qui est pire ; car le remède qui est efficace contre un plus grand mal le sera beaucoup plus contre un mal moindre ». Et de là vient que dans l'ordre du gouvernement des hommes, il est bon parfois de supposer le mal, pour ne pas se risquer à laisser le mal sans remède, si l'on tardait trop à le tenir comme possible. Mais cela ne s'applique qu'à ceux qui ont charge ou mission de corriger les autres. — « D'une autre manière, nous interprétons une chose en bien ou en mal, le définissant ou le déterminant », par mode de sentence arrêtée, soit intérieurement, soit extérieurement. « Et, de cette sorte, s'il s'agit du jugement des choses, l'on doit s'efforcer d'interpréter chaque chose selon qu'elle est ; mais s'il s'agit du jugement des personnes, l'on doit s'efforcer

d'interpréter dans le sens meilleur, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Au sujet du prochain et de ses actes, la justice veut que jamais nous ne nous prononcions, soit intérieurement, soit extérieurement, par mode de sentence ferme et arrêtée, dans le sens du mal, s'il demeure quelque doute à ce sujet. Mais la justice légale, et la prudence et la charité veulent que s'il s'agit d'un mal à prévenir pour nous ou pour les autres, nous sachions nous garder ou les garder en supposant parfois le mal comme possible, même sur de simples conjectures et sans avoir là-dessus une certitude absolue. Seulement, dans ce cas, tout en prenant pour soi ou pour les autres, les précautions nécessaires, on doit se garder soigneusement de concevoir ou d'exprimer sur les personnes un jugement formel qui leur soit défavorable. Par exemple, si je vois un pauvre, à la mine suspecte, je n'ai pas le droit de le tenir pour un voleur, encore moins de le donner comme tel ; mais, s'il rôde autour de ma maison ou de la maison de mes amis, j'ai le droit et même un peu le devoir de veiller à ce que chez moi ou chez eux tout soit parfaitement gardé et tenu à l'abri. L'exemple est de Cajétan. Il fait bien comprendre la nuance ou la distinction formulée par saint Thomas. On pourrait d'ailleurs et dans tous les domaines apporter une infinité d'exemples analogues. — Un dernier point nous reste à examiner au sujet du rôle de la science ou de la prudence dans le jugement pour le rendre licite ; et c'est de savoir si toujours l'on doit juger selon la lettre des lois écrites. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

S'il faut toujours juger selon les lois écrites ?

Cet article, comme le précédent, est tout à fait propre à la *Somme théologique*. — Trois objections veulent prouver qu' « il ne faut point toujours juger selon les lois écrites ». — La

première déclare qu' « il faut toujours éviter le jugement injuste. Or, parfois, les lois écrites contiennent l'injustice ; selon cette parole d'Isaïe, ch. x (v. 1) : *Malheur à ceux qui font des lois injustes et qui, dans leurs écritures, ont écrit des injustices.* Donc il n'y a pas à juger toujours selon les lois écrites ». — La seconde objection fait remarquer que « le jugement doit être de cas particuliers. Or, aucune loi écrite ne peut comprendre tous les cas particuliers ; comme on le voit par Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. x, n. 4, 6 ; de S. Th., leç. 16). Donc il semble qu'il n'y a pas à juger toujours selon les lois écrites ». — La troisième objection dit que « la loi est écrite dans ce but, qui est de manifester la pensée du législateur. Or, il arrive parfois que si le législateur était présent, il jugerait d'une autre manière. Donc il n'y a pas à juger toujours selon la loi écrite ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit » expressément, au livre de *la Vraie Religion* (ch. xxxi) : *Dans ces sortes de lois temporelles, bien que les hommes puissent en juger quand ils les instituent, cependant quand elles ont été instituées et arrêtées, il ne sera plus permis aux juges d'en juger, mais ils doivent juger d'après elles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 1), le jugement n'est pas autre chose qu'une certaine définition ou détermination de ce qui est juste. Or, une chose peut être juste à un double titre : ou par la nature même de la chose, et c'est le droit naturel ; ou en vertu d'une convention parmi les hommes, et c'est le droit positif ; ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 57, art. 2). Les lois s'écrivent pour déclarer l'un et l'autre droit ; mais non de la même manière. La loi écrite, en effet, contient le droit naturel, mais ne l'institue pas ; car c'est de la nature et non de la loi qu'il tient sa force. Quant au droit positif, la loi écrite le contient et l'institue, lui donnant force d'autorité. Il suit de là qu'il faut de toute nécessité que le jugement soit rendu selon la loi écrite ; sans quoi il se trouverait contraire ou au droit naturel ou au droit positif ». — Cette conclusion va être complétée et éclairée par les réponses aux objections.

L'*ad primum* fait observer que la loi écrite, de même qu'elle ne donne point au droit naturel sa force, de même aussi elle ne diminue ni n'enlève cette force; car la volonté de l'homme ne peut changer la nature. Il suit de là que si la loi écrite contient quelque chose contre le droit naturel, elle est injuste et n'a point force d'obligation; le droit positif, en effet, n'a sa place que là où *il n'importe au droit naturel que la chose soit ainsi ou autrement*, comme il a été vu plus haut (q. 57, art. 2, *ad* 2um). Aussi bien de tels textes écrits ne doivent pas être appelés des lois, mais plutôt des corruptions de loi, ainsi qu'il a été vu plus haut (*I*^{a}-2^{ae}, q. 95, art. 2). Et voilà pourquoi il n'y a pas à juger selon ces textes ». — Le devoir de tout juge, dans la mesure où cela dépend de lui, c'est-à-dire où il peut être libre de son jugement et n'être pas simplement l'exécuteur forcé d'un pouvoir tyrannique, est de ne tenir aucun compte de telles lois, et non seulement de ne pas juger d'après elles, mais de juger contre elles, au nom du droit naturel imprescriptible. Ce que nous disons du droit naturel, doit se dire également du droit positif divin, ou même du droit positif ecclésiastique, contre lesquels ne peut jamais prévaloir, surtout s'il s'agit du droit divin, une loi humaine quelconque.

L'*ad secundum* déclare que « comme les lois iniques sont de soi contraires au droit naturel, ou toujours ou le plus souvent; de même aussi les lois qui sont faites selon la justice peuvent en certains cas être en défaut, en telle sorte que si on les observait en ces cas-là, ce serait contraire au droit naturel. En pareils cas, il ne faut point juger selon la lettre de la loi; mais recourir à l'équité, que le législateur a en vue. Aussi bien, le Jurisconsulte dit (*Dig.*, I, III, *Des lois et des sénatus-consultes*, 25) : *Aucune raison de droit ou bonté de justice ne souffre que les choses introduites salutairement pour l'utilité des hommes soient conduites par nous à la sévérité, contre leur bien, par une interprétation trop dure*. Du reste, en de tels cas, le législateur lui-même jugerait autrement; et s'il y avait pensé, il l'aurait déterminé ».

« Par où, déclare saint Thomas, *la troisième objection* se trouve résolue ». Cf. *I*^{a}-2^{ae}, q. 96, art. 6.

Un texte de loi ne peut jamais servir de norme au jugement, et le jugement doit, au contraire, toujours s'en écarter, quand ce texte de loi est en opposition avec le droit naturel, soit que l'opposition vienne d'une injustice essentielle inhérente à la mauvaise loi, soit qu'elle vienne de l'injustice accidentelle que serait, dans tel cas particulier, l'application d'une loi d'ailleurs bonne en elle-même. — Après avoir examiné les conditions du jugement droit du côté de la prudence, nous devons examiner ce qui a trait à la condition d'autorité. Ce va être l'objet de l'article suivant, qui sera le dernier de la question actuelle.

Article VI.

Si le jugement est rendu pervers par l'usurpation?

Quatre objections veulent prouver que « le jugement n'est point rendu pervers par l'usurpation ». — La première arguë de ce que « la justice est une certaine rectitude dans les choses de l'action. Or, la vérité est toujours la même, quel que soit celui qui la profère; et l'on doit la recevoir de n'importe qui. Donc, pareillement aussi, la justice ne souffre aucun dommage, quel que soit celui qui détermine ce qui est juste; ce qui appartient à la raison de jugement ». — La seconde objection dit que « punir les péchés se rattache au jugement. Or, il est écrit à la louange de plusieurs qu'ils ont puni des péchés, sans qu'ils eussent cependant autorité sur ceux qu'ils punissaient : ainsi en est-il pour Moïse, qui tua l'égyptien, comme on le voit dans l'*Exode*, ch. II (v. 11 et suiv.); ainsi de Phinéés, fils d'Éléazar, qui tua Zambri, fils de Salomi, comme nous le lisons dans les *Nombres*, ch. XXV (v. 7 et suiv.), et *la chose lui fut imputée à justice*, comme il est dit dans le psaume (CV, v. 31). Donc l'usurpation du jugement n'appartient pas à l'injustice ». — La troisième objection fait remarquer que « la puissance spirituelle se distingue de la puissance temporelle. Or, parfois, les prélats qui ont la puissance

spirituelle s'ingèrent des affaires qui appartiennent à la puissance séculière. Donc le jugement usurpé n'est point illicite ». Cette objection, déjà très intéressante par elle-même, en ce qu'elle touche à la question des deux pouvoirs, nous vaudra une réponse très importante de saint Thomas. — La quatrième objection rappelle que « si pour la droiture du jugement, l'autorité est requise, il est aussi requis, dans le juge, la justice et la science, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 1, *ad 1um*, *ad 3um*; art. 2). Or, il n'est point dit que le jugement soit injuste, si quelqu'un juge sans avoir l'habitus de la justice ou la science du droit. Donc, pareillement, le jugement usurpé, qui se fait par défaut d'autorité, ne sera pas toujours injuste ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, *aux Romains*, ch. XIV (v. 4) : *Toi, qui es-tu, qui juges le serviteur d'autrui?* »

Au corps de l'article, saint Thomas va s'appuyer sur la conclusion de l'article précédent. « Parce que, dit-il, le jugement doit être porté selon les lois écrites, ainsi qu'il a été vu, celui qui porte le jugement interprète en quelque sorte le texte de la loi, l'appliquant à un fait particulier. Or, comme il appartient à une même autorité d'interpréter la loi et de la faire, de même que la loi ne peut être établie que par l'autorité publique, pareillement le jugement ne peut être porté que par l'autorité publique, laquelle s'étend à ceux qui sont soumis à la communauté. Il suit de là que comme il serait injuste qu'un homme obligeât quelque autre à observer une loi qui ne serait pas sanctionnée par l'autorité publique, de même il est injuste qu'un homme en oblige un autre à accepter un jugement qui n'est point porté par l'autorité publique ».

L'*ad primum* appuie sur ce dernier mot du corps de l'article. « La déclaration de la vérité n'implique point une contrainte qui force à la recevoir; mais il est libre à chacun de la recevoir et de la rejeter comme il lui plaît. Le jugement, au contraire, implique une certaine contrainte. Et voilà pourquoi il est injuste que quelqu'un soit jugé par celui qui n'a pas l'autorité publique ».

L'*ad secundum* explique que « Moïse semble avoir tué l'égyptien comme en ayant reçu l'autorité par voie d'inspiration divine ; ainsi qu'il paraît de ce qu'il est dit, au livre des *Actes*, ch. VII (v. 25), qu'*ayant frappé l'égyptien, Moïse pensait que ses frères comprendraient que par son bras Dieu donnerait le salut à Israël.* — On peut dire aussi que Moïse tua l'égyptien en défendant celui qui souffrait violence, selon que le permettait la juste répression. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise, au livre du *Devoir* (liv. I, ch. XXXVI), que *celui qui ne repousse pas l'injure faite à son compagnon, quand il le peut, est aussi criminel que celui qui la fait ;* et il apporte l'exemple de Moïse. — On peut dire encore, comme le fait saint Augustin, dans les *Questions de l'Exode* (q. II), que comme la terre, avant qu'elle eût reçu les semences utiles, est louée pour sa fertilité à porter des herbes inutiles, ainsi cet acte de Moïse fut vicieux, mais il portait le signe d'une grande fertilité, en ce sens qu'il était le signe de la vertu qu'il déploierait à délivrer son peuple. — Pour ce qui est de Phinéés, il faut dire qu'il fit cela en vertu de l'inspiration divine, mû par le zèle de Dieu. Il y a aussi que bien qu'il ne fût pas encore grand prêtre, il était cependant fils du grand prêtre ; et ce jugement lui appartenait comme aussi aux autres juges, auxquels l'ordre en était donné » (*Exode*, ch. XXII, v. 20; *Lévitique*, ch. XX; *Deutéronome*, ch. XIII, XVII).

L'*ad tertium* déclare que « la puissance séculière est soumise à la puissance spirituelle comme le corps à l'âme. Et voilà pourquoi ce n'est pas un jugement usurpé si le prélat spirituel s'ingère des choses temporelles en ce où le pouvoir séculier lui est soumis ou que le pouvoir séculier lui laisse ». — On aura remarqué toute la portée de cette parole. Nous y voyons nettement affirmée la subordination des deux pouvoirs, sans que pourtant l'autonomie de l'un soit compromise par les droits de l'autre. Il est très vrai que le pouvoir spirituel est au-dessus du pouvoir temporel et que celui-ci doit lui être soumis comme le corps doit être soumis à l'âme. Et, du même coup, se trouve condamnée la doctrine révolutionnaire et antichrétienne de la séparation des deux pouvoirs. Mais pour être subordonné au pouvoir spirituel, le pouvoir temporel n'est pas

absorbé par lui. Il a son domaine à lui, sa fin propre, ses moyens proportionnés, où, dans sa sphère, il est absolument maître et indépendant. Seulement, parce que cette sphère peut intéresser la sphère supérieure où s'exerce le pouvoir propre de l'Église, l'Église garde le droit imprescriptible d'intervenir, si le mode dont le pouvoir temporel agit dans sa sphère à lui vient à compromettre les intérêts supérieurs qui sont ceux de l'Église. A plus forte raison a-t-elle le droit d'intervenir comme chef spirituel du pouvoir temporel, lequel a des devoirs essentiels envers l'autorité officielle qui tient sur terre la place de Dieu Lui-même, en tout ce qui regarde les exigences de son culte et le bien des âmes. Que s'il plaît d'ailleurs au pouvoir temporel de confier à l'Église une part d'action jusque dans sa sphère propre, il est évident que l'Église ne fera tort à personne en acceptant.

L'*ad quartum* fait observer que « l'habitus de la science et celui de la justice sont des perfections de l'individu, considéré comme personne particulière. C'est pour cela que leur défaut ne rend pas le jugement usurpé comme le fait le manque d'autorité publique d'où le jugement tire sa force de coaction ou de contrainte ».

Les quatre questions que nous venons de voir nous ont appris la nature du droit, objet de la justice, la nature de la justice considérée sous sa raison de vertu, la nature de l'injustice qui lui est opposée, et enfin la nature du jugement, acte propre de la vertu de justice. — Il nous faut maintenant aborder l'étude des parties de la justice. Et, là-dessus, nous considérerons, d'abord, les parties subjectives de la justice, qui en sont les espèces, savoir la justice distributive et la justice commutative (q. 61-78); secondement, ses parties quasi intégrales (q. 79); troisièmement ses parties quasi potentielles, ou les vertus qui lui sont adjointes » (q. 80-120).

« Au sujet des parties subjectives », ou des espèces de la vertu de justice, « nous aurons à considérer deux choses : premièrement, les parties elles-mêmes de la justice (q. 61-62); secondement, les vices opposés (q. 63-78). — Et, parce que la restitution

paraît être l'acte de la justice commutative, nous considérerons : premièrement, la distinction de la justice commutative et distributive (q. 61) ; secondement, la restitution » (q. 62).

D'abord, la distinction de la justice commutative et distributive. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXI

DES PARTIES SUBJECTIVES DE LA JUSTICE

Cette question comprend quatre articles :

1° S'il y a deux espèces de justice : la justice distributive et la justice commutative?
2° Si c'est de la même manière que se prend en elles le milieu de la vertu?
3° Si leur matière est uniforme ou multiple?
4° Si, selon l'une de ces espèces, le juste est la même chose que le *contrapassum?*

Article Premier.

Si c'est à propos que sont assignées deux espèces de justice : la justice distributive et la justice commutative?

Cinq objections veulent prouver que « c'est mal à propos que sont assignées deux espèces de justice : la justice distributive et la justice commutative ». — La première dit que « cela ne peut pas être une espèce de justice, qui nuit à la multitude, la justice étant ordonnée au bien commun. Or, distribuer à plusieurs les biens communs est nuire au bien commun de la multitude : soit parce que de la sorte les ressources communes s'épuisent; soit aussi parce que les mœurs des hommes s'en trouvent corrompues : Cicéron dit, en effet, au livre du *Devoir* (liv. II, ch. xv) : *Celui qui reçoit devient pire et plus prompt à attendre toujours la même chose.* Donc la distribution n'appartient pas à une espèce de justice ». — La seconde objection rappelle que « l'acte de la justice consiste à rendre à chacun ce qui est à lui, comme il a été vu plus haut (q. 58,

art. 11). Or, dans la distribution, il n'est pas rendu à quelqu'un ce qui est à lui, mais d'une façon nouvelle il acquiert ce qui était commun. Donc cela n'appartient pas à la justice ». — La troisième objection fait observer que la « justice n'est point seulement dans le prince, mais aussi dans les sujets, comme il a été vu plus haut (q. 58, art. 6). Or, distribuer appartient toujours au prince. Donc la qualité de distributive n'appartient pas à la justice ». — La quatrième objection en appelle à ce que « *le juste de la distribution porte sur les biens communs*, selon qu'il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. IV, n. 2; de S. Th., leç. 6). Or, les choses communes appartiennent à la justice légale. Donc la justice distributive n'est pas une espèce de la justice particulière, mais de la justice légale ». — La cinquième objection déclare que « l'un et le plusieurs ne diversifient point l'espèce de la vertu. Or, la justice commutative consiste en ce qu'une chose est rendue à un; et la justice distributive, en ce que quelque chose est donné à un grand nombre. Donc ce ne sont point là des espèces diverses de justice ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité d' « Aristote », qui « au livre V de l'*Éthique* (ch. II, n. 12; de S. Th., leç. 4) assigne deux parties de la justice et dit que *l'une est directive dans les distributions, et l'autre dans les commutations* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (q. 58, art. 7; cf. *ibid.*, art. 5), la justice particulière est ordonnée à une personne privée, qui se compare à la communauté comme la partie au tout. Or, à l'endroit d'une partie, deux sortes d'ordres peuvent être considérés. L'un, qui est celui de la partie à la partie : auquel ordre est semblable celui d'une personne privée à une autre personne privée », dans un même ensemble ou une même société. « Cet ordre est dirigé par la justice commutative, qui consiste dans les choses qui se font mutuellement entre deux personnes de l'une à l'autre. Un second ordre se considère, qui est celui du tout à la partie : auquel ordre est assimilé celui de ce qui est commun à l'endroit des personnes particulières. Cet ordre est dirigé par la justice distributive, qui a de distribuer les choses communes selon la proportionnalité. Et voilà pourquoi il est deux espèces

de justice : la justice commutative ; et la justice distributive ». Comme il ressort déjà du corps de l'article, et comme nous l'allons voir encore dans la réponse aux objections, ces deux espèces de justice divisent la justice particulière ; non la justice légale qui est d'un autre ordre.

L'*ad primum* déclare que « comme dans les largesses ou distributions des personnes privées, on loue la mesure, tandis qu'on blâme la prodigalité, de même aussi, dans la distribution des biens communs, la mesure doit être gardée ; et c'est à cela que préside la justice distributive ». — Or, quand la mesure voulue est gardée, les inconvénients que signalait l'objection n'existent plus.

L'*ad secundum* fait remarquer que « comme la partie et le tout sont d'une certaine manière la même chose, pareillement ce qui est du tout est en quelque sorte de la partie. Lors donc qu'il se fait des biens communs une distribution entre les particuliers, chacun en quelque sorte reçoit ce qui est à lui ». — Pouvait-on justifier d'une manière plus profonde l'application de la définition de l'acte de la justice jusque dans l'exercice de la justice distributive?

L'*ad tertium* explique que « l'acte de la distribution qui a pour objet les biens communs appartient seulement à celui qui préside à ces biens communs ; mais cependant la justice distributive se trouve aussi dans les sujets auxquels se fait la distribution, pour autant qu'ils sont contents de la distribution juste. D'ailleurs, ajoute saint Thomas, il arrive quelquefois qu'il se fait une distribution des biens qui sont communs non à la cité mais à une famille ; et cette distribution peut se faire par l'autorité d'une personne privée », sans qu'il soit besoin de recourir au prince de la cité ou du royaume.

L'*ad quartum* précise que « les mouvements tirent leur espèce du terme auquel ils aboutissent. Et voilà pourquoi, à la justice légale il appartient d'ordonner ce qui est des personnes privées au bien commun ; tandis qu'ordonner, au contraire, le bien commun aux personnes particulières par la distribution appartient à la justice particulière ». — Nous voyons nettement marquée, dans cette réponse, la différence des deux

justices, légale et particulière, dans le rapport de l'individu à la communauté ou de la communauté à l'individu. Selon qu'on va de l'individu à la communauté, c'est la justice légale ; selon qu'on va de la communauté à l'individu, c'est la justice particulière. Quelle admirable clarté et quels flots de lumière, dans ces merveilleuses réponses de saint Thomas !

L'*ad quintum* dit que « la justice distributive et la justice commutative ne se distinguent point seulement en raison de l'un et du plusieurs, mais selon la diverse raison de chose due : car c'est d'une autre manière qu'est dû à quelqu'un ce qui est commun ; et d'une autre manière, ce qui lui est propre ». Or, cette différence, parce qu'elle se tire de la raison même de chose due, constitue, dans la justice, qui a cette raison pour objet, une différence intrinsèque et spécifique.

Toute justice s'occupe des rapports des hommes entre eux : ou à titre de partie à partie ; ou à titre de partie au tout ; ou à titre de tout aux parties. Les rapports des parties au tout forment l'objet de la justice légale. Les deux autres sortes de rapports constituent le domaine de la justice particulière : qui prendra le nom de justice commutative, quand elle règle les rapports des parties aux parties ; et le nom de justice distributive, quand elle règle les rapports du tout aux parties. — Dans ces deux espèces de la justice particulière, comment se déterminera le milieu de la vertu ? Sera-ce de la même manière ou selon un mode différent ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le milieu de la vertu se prend de la même manière dans la justice distributive et dans la justice commutative ?

Trois objections veulent prouver que « le milieu de la vertu se prend de la même manière dans la justice distributive et dans la justice commutative ». — La première rappelle que « l'une

et l'autre de ces deux sortes de justices est contenue sous la justice particulière, comme il a été dit (art. préc.). Or, dans toutes les parties de la force ou de la tempérance », qui, avec la justice particulière, constituent les vertus morales proprement dites, « le milieu de la vertu se prend d'une même manière. Donc il devra se prendre aussi d'une même manière dans la justice distributive et dans la justice commutative ». — La seconde objection fait observer que « la forme de la vertu morale consiste dans le milieu qui est déterminé selon la raison. Puis donc que pour une seule vertu il n'est qu'une seule forme, il semble que dans l'une et l'autre le milieu doit se prendre de la même manière ». — La troisième objection dit que « dans la justice distributive, on prend le milieu en considérant la diverse dignité des personnes. Or, la dignité des personnes se considère aussi dans la justice commutative ; comme on le voit pour les punitions : c'est ainsi qu'on punit davantage celui qui aura frappé le prince que celui qui aura frappé une personne privée. Donc c'est de la même manière que se prend le milieu dans l'une et l'autre justice ».

L'argument *sed contra* reproduit les deux mots d'Aristote qui fixent à tout jamais la vérité sur la question qui nous occupe. « Au livre V de l'*Éthique* (ch. III ; ch. IV, n. 8 et suiv.; de S. Th., leç. 4, 5, 7), Aristote dit que, dans la justice distributive, le milieu se prend selon *la proportionnalité géométrique* ; et dans la justice commutative, selon *l'arithmétique*. »

Au corps de l'article, saint Thomas va simplement mettre dans tout son jour cette lumineuse parole d'Aristote. Il rappelle d'abord que « comme il a été dit (art. préc.), dans la justice distributive, une chose est donnée à une personne privée selon qu'est dû à la partie ce qui est au tout. Or, ce qui est dû de la sorte sera d'autant plus grand que la partie elle-même aura plus d'importance dans le tout. Et voilà pourquoi, dans la justice distributive, il est donné d'autant plus, à une personne, des biens communs, que cette personne occupe une plus grande place dans la communauté ». Saint Thomas ajoute que « la détermination de cette place dans la communauté » ne se fait point d'après une règle uniforme, mais diversement.

selon la diversité des formes politiques qui régissent la cité. Dans la communauté « aristocratique », elle « se fait d'après la vertu ; dans l'oligarchie, d'après les richesses ; dans la démocratie, d'après la liberté ; et, dans les autres, autrement » (cf., sur ces diverses formes, les *Politiques* d'Aristote, livre III ; de S. Th., leç. 6 et suiv.). « C'est pour cela, continue saint Thomas, que dans la justice distributive, le milieu ne se prend pas selon l'égalité de la chose à la chose, mais selon la proportion des choses aux personnes : en telle sorte que comme une personne est au-dessus d'une autre personne, de même aussi la chose qu'on donne à l'une dépasse celle qu'on donne à l'autre. Voilà pourquoi Aristote dit qu'un tel milieu se prend selon *la proportionnalité géométrique*, dans laquelle l'égalité se mesure, non selon la quantité, mais selon la proportion. C'est comme quand nous disons que *trois* sont à *deux* ce que *six* sont à *quatre ;* de part et d'autre, en effet, se trouve la proportion sesquialtère, dans laquelle la partie plus grande contient toute la partie moindre plus une moitié ; mais il n'y a pas égalité de quantité en ce qui dépasse, car *six* dépassent *quatre* de deux unités, tandis que *trois* ne dépassent *deux* que d'une.

« Dans les commutations, au contraire, on rend une chose à une personne particulière en raison de sa chose à elle qu'on en a reçue ; comme on le voit surtout dans l'achat et la vente, où se trouve d'abord la raison de commutation » ou d'échange. « Et voilà pourquoi il faut égaler la chose à la chose ; en telle sorte que tant celui-ci a, en plus de ce qui est à lui, de ce qui est à un autre, tant il doit rendre à celui à qui cela appartient. Et ainsi se fait l'égalité selon le milieu *arithmétique*, qui se prend en raison d'un égal excès de quantité. *Cinq*, par exemple, est le milieu entre *six* et *quatre* ; car c'est d'une unité qu'il dépasse et qu'il est dépassé. Si donc, au commencement, chacun avait *cinq ;* et que l'un des deux reçoive *un* de ce qui est à l'autre, l'un, savoir celui qui reçoit, aura *six*, et à l'autre resteront *quatre*. On aura donc la justice, si chacun est ramené au milieu, en telle sorte qu'on prenne *un* de celui qui a *six* et qu'on le donne à celui qui a *quatre ;* de la sorte, en effet, chacun aura *cinq*, qui est le milieu ».

L'*ad primum* fait observer que « dans les autres vertus morales, le milieu se prend selon la raison et non selon la chose. Dans la justice, au contraire, on prend le milieu de la chose ; et voilà pourquoi selon la diversité des choses le milieu se prend diversement ».

L'*ad secundum* répond que « la forme générale de la justice est l'égalité, dans laquelle la justice distributive convient avec la justice commutative. Mais, dans l'une, se trouve l'égalité selon la proportionnalité géométrique ; et, dans l'autre, selon l'arithmétique ».

L'*ad tertium* déclare que « dans les actions et les passions, la condition de la personne fait à la quantité de la chose : l'injure est, en effet, plus grande, si le prince est frappé que si ce n'est qu'une personne privée. Et l'on voit par là que la condition de la personne est considérée pour elle-même dans la justice distributive ; tandis que dans la justice commutative, elle n'est considérée qu'autant qu'elle diversifie la chose ».

Dans la justice distributive et dans la justice commutative devra toujours être réalisée cette égalité qui est pour elles le milieu et la forme de la vertu. Mais, dans la justice distributive, ce milieu se prend selon *la proportionnalité géométrique* ou par comparaison des choses aux personnes ; dans la justice commutative, au contraire, il se prend selon la mesure arithmétique ou par comparaison des choses aux choses. — Que penser de la matière de ces deux sortes de justices : est-elle la même ; ou bien est-elle diverse ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la matière de l'une et l'autre justice est diverse ?

Trois objections veulent prouver que « la matière de l'une et l'autre justice n'est pas diverse ». — La première arguë de ce que « la diversité de la matière fait la diversité de la vertu ;

comme on le voit dans la tempérance et la force. Si donc, pour la justice distributive et pour la justice commutative, la matière est diverse, il semble qu'elles ne sont point contenues sous une même vertu, savoir la justice ». — La seconde objection déclare que « la distribution, qui appartient à la justice distributive, porte *sur l'argent, l'honneur ou toutes autres choses qui peuvent être partagées entre ceux qui sont en rapport dans une même communauté,* comme il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. II, n. 12 ; de S. Th., leç. 4). C'est aussi sur ces choses que se font les commutations » ou les échanges « entre les diverses personnes particulières; ce qui appartient à la justice commutative. Donc il n'y a pas une matière diverse pour la justice distributive et pour la justice commutative ». — La troisième objection fait observer que « si la matière de la justice distributive et celle de la justice commutative sont autres parce que ces deux justices diffèrent spécifiquement, il s'ensuit que là où ne sera point la différence d'espèce, on ne devra pas avoir diversité de matière. Or, Aristote marque une seule espèce pour la justice commutative, laquelle cependant a multiplicité de matière. Il ne semble donc point que la matière de ces deux espèces soit diverse ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, au livre V de l'*Éthique* (endroit précité), que *l'une des espèces de la justice dirige dans les distributions, et l'autre dans les commutations* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 58, art. 8, 10), la justice porte sur certaines opérations extérieures, savoir la distribution et la commutation » ou l'échange, « qui consistent à user de certaines choses extérieures, ou objets, ou personnes, ou même ouvrages: objets, comme si quelqu'un enlève ou rend à un autre son bien ; personnes, comme si quelqu'un commet une injure contre la personne de l'homme, par exemple en le frappant ou en l'insultant, ou, au contraire, s'il lui témoigne de la révérence ; ouvrages, comme si quelqu'un exige justement d'un autre ou lui rend quelque ouvrage. Si donc nous prenons comme matière de l'une et l'autre justice, les choses dont les opérations

sont l'usage, la matière est la même pour la justice distributive et pour la justice commutative; car les biens peuvent être distribués du commun aux particuliers, et être échangés de l'un à l'autre; et, de même aussi, il est une certaine distribution et une certaine compensation réciproque des travaux onéreux.

« Mais si nous prenons comme matière de l'une et l'autre justice, les actions principales par lesquelles nous usons des personnes, des choses et des œuvres, là nous trouvons de part et d'autre une matière diverse. La justice distributive, en effet, dirige dans la distribution; tandis que la justice commutative dirige dans les commutations » ou les échanges « qui peuvent se considérer entre deux personnes.

« De ces commutations, les unes sont involontaires; et les autres volontaires. — *Involontaires*, quand quelqu'un use de la chose d'un autre, ou de la personne ou de l'œuvre, contre son gré. Cela se produit quelquefois d'une manière occulte, par fraude; quelquefois aussi manifestement, par violence. L'un et l'autre arrive contre les biens, ou contre la personne propre, ou contre la personne proche. — *Contre les biens* : si l'un prend d'une façon occulte le bien d'un autre, on a le *vol;* s'il le fait manifestement, on a la *rapine*. — *Contre la personne propre*, ou quant à la consistance même de la personne, ou quant à sa dignité. — *Quant à la consistance de la personne*, l'homme est lésé d'une façon occulte par le *meurtre en traîtrise* ou *par les coups* portés de même et par *l'empoisonnement;* d'une façon manifeste, par *le meurtre à découvert*, ou par *l'incarcération*, ou par la *verbération*, ou *la mutilation d'un membre*. — *Quant à la dignité de la personne*, l'homme est lésé d'une façon occulte, par *les faux témoignages* ou *les détractions*, qui enlèvent la réputation, et par autres choses de ce genre; d'une façon manifeste, par *l'accusation en jugement*, ou par *l'outrage en face*. — *Quant à la personne proche*, l'homme est lésé, dans sa femme, le plus souvent, d'une façon occulte, par *l'adultère*; dans le serviteur (autrefois l'esclave), quand quelqu'un le séduit pour qu'il laisse son maître; et ces mêmes choses peuvent se faire aussi manifestement. Et la raison est la même, au sujet des

autres personnes proches, contre lesquelles aussi peuvent être commises des injures selon tous les modes qui sont employés contre la personne principale. Mais l'adultère et la séduction de l'esclave sont des injures propres à ces deux sortes de personnes; avec ceci pourtant que l'esclave étant assimilé à un bien qu'on possède, son cas se rapporte au vol.

« Les commutations » ou échanges « volontaires se disent quand quelqu'un transfère volontairement son bien à un autre. Que s'il transfère purement et simplement son bien à un autre, sans aucune charge ou dette, comme il arrive dans le *don*, ce n'est pas un acte de justice, mais un acte de libéralité. Le transfert volontaire n'appartient à la justice qu'en tant qu'il y a là quelque chose de la raison de dette » pour celui qui reçoit, ou de la part de celui qui donne. « Chose qui arrive d'une triple manière. — D'abord, quand quelqu'un transfère purement et simplement son bien à un autre comme compensation d'une autre chose; ainsi qu'il arrive dans *la vente* et dans *l'achat*. — Secondement, quand quelqu'un livre son bien à un autre, lui concédant l'usage, à charge de recouvrer le bien, s'il concède gratuitement l'usage de la chose, on a *l'usufruit*, dans les biens qui portent quelque fruit; ou simplement le *prêt*, dans les biens qui ne fructifient pas, comme les deniers, les vases et autres choses de ce genre. Si l'usage lui-même n'est pas concédé gratuitement, on a la *location* et *l'engagement*. — Troisièmement, quelqu'un livre son bien à charge de le récupérer, non pour une raison d'usage, mais soit pour une raison de conservation, comme dans le *dépôt*, soit pour une raison d'obligation, comme quand il donne son bien en *gage*, ou quand *il s'engage* pour un autre.

« Dans toutes ces sortes d'actions, soit volontaires, soit involontaires, il est une même raison de prendre le milieu selon la compensation de l'égalité. Et, à cause de cela, toutes ces actions appartiennent à une même espèce de justice, savoir la justice commutative.

« Par où, déclare saint Thomas, *les objections* se trouvent résolues ».

Saint Thomas vient de nous tracer, dans cet article, en raccourci, le tableau complet et déjà si bien ordonné de ce que nous aurons bientôt à développer dans la partie des vices opposés à la justice commutative. Nous verrons là qu'il y a des vices nombreux, et spécifiquement distincts, qui s'opposent à la justice commutative; et ce sont ceux-là mêmes que saint Thomas vient de nous faire entrevoir ici rapidement. La vertu elle-même demeure spécifiquement une, malgré la diversité de sa matière; parce que la raison formelle demeure une, savoir la raison d'égalité selon la compensation que règle l'arithmétique. Mais les vices seront multiples, en raison des diverses espèces de leur difformité morale qni varie selon la diversité de la matière. — Un dernier point nous reste à examiner, en ce qui est de la question actuelle; et c'est de savoir si le juste est purement et simplement la même chose que le *contrapassum* ou la *contre-passion* ou le fait de subir exactement en retour ce qu'on avait fait soi-même. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si le juste est purement et simplement la même chose que le *contrapassum*?

La position de cet article a été motivée par la querelle qu'avait provoquée sur ce point l'affirmation des Pythagoriciens, comme on le voit par Aristote au livre V de l'*Éthique* (de S. Th., leç. 8). — Trois objections veulent prouver que « le juste est purement et simplement la même chose que le *contrapassum* ». — La première dit que « le jugement divin est juste au sens pur et simple. Or, c'est là la forme du jugement divin, que l'homme souffre selon qu'il a fait; d'après ce mot du Seigneur en saint Matthieu, ch. VII (v. 2) : *Vous serez jugés du même jugement dont vous aurez jugé; et à la mesure dont vous aurez mesuré on vous mesurera.* Donc le juste est purement et simplement la même chose que le *contrapassum* », en

telle sorte que toutes les fois qu'on aura subi cela même qu'on avait fait subir à d'autres, la justice sera satisfaite, et qu'elle ne sera satisfaite qu'alors. — La seconde objection déclare que « dans l'une et l'autre espèce de justice, quelque chose est donné à quelqu'un selon une certaine égalité : par rapport à la dignité de la personne, dans la justice distributive, et cette dignité de la personne semble se considérer surtout selon les œuvres par lesquelles quelqu'un sert la communauté ; par rapport à la chose dans laquelle quelqu'un a souffert dommage, dans la justice commutative. Or, selon l'une et l'autre de ces deux égalités, l'homme reçoit ou subit en raison de ce qu'il a fait. Donc il semble que le juste est purement et simplement la même chose que le *contrapassum* ». — La troisième objection fait observer que « si quelqu'un ne doit point subir selon qu'il a fait, il semble que c'est surtout en raison de la différence qui sépare le volontaire de l'involontaire ; car celui qui fait une injure d'une manière involontaire est puni d'une façon moindre. Mais le volontaire et l'involontaire, qui se prennent de notre côté, ne diversifient point le milieu de la justice, qui est le milieu de la chose et non par rapport à nous. Donc le juste pur et simple semble bien être la même chose que le *contrapassum* ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui, « dans le livre V de l'*Éthique* (ch. v, n. 1 et suiv.; de S. Th., leç. 8), prouve que tout juste n'est point un *contrapassum* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « ce qu'on appelle du nom de *contrapassum* implique une compensation de passion égale à l'action qui aura précédé. Ceci se trouve, au sens tout à fait propre, dans les passions répondant aux actions injurieuses par lesquelles a été lésée la personne du prochain ; par exemple, si quelqu'un a frappé, qu'il soit frappé. Ce juste est déterminé par la loi, dans l'*Exode*, ch. XXI (v. 23 et suiv.) : *Il rendra vie pour vie, œil pour œil*, etc. Et parce que d'enlever la chose d'autrui est aussi un certain *faire* ou un certain agir, à cause de cela, d'une façon secondaire, là aussi on parle de *contrapassum* » ou de passion correspondante : « en ce sens que celui qui a causé du dommage souffre aussi

dommage dans son bien. Ce juste également se trouve contenu dans la loi au livre de l'*Exode*, ch. XXII (v. 1) : *Celui qui aura volé un bœuf ou une brebis et qui les aura tués ou vendus, restituera cinq bœufs pour un bœuf et quatre brebis pour une brebis*. Enfin, en troisième lieu, le nom de *contrapassum* se transfère aux commutations volontaires, dans lesquelles on a de part et d'autre action et passion ; mais, dans ce cas, le volontaire diminue la raison de passion, ainsi qu'il a été dit (q. 59, art. 3).

« En toutes ces sortes de cas, la compensation doit se faire selon l'égalité, comme l'exige la raison de justice commutative ; en telle sorte que la passion soit égale à l'action. Or, elle ne serait pas toujours égale, si l'homme souffrait toujours, en espèce, cela même qu'il a fait. Car, premièrement, lorsque quelqu'un blesse d'une façon injurieuse la personne d'autrui qui est au-dessus de lui, l'action est plus grande que ne serait la passion de même espèce qu'il subirait lui-même. C'est pour cela que celui qui a frappé le prince, n'est pas seulement frappé en retour mais est puni d'une façon beaucoup plus grave. De même, lorsque quelqu'un a causé du dommage à un autre dans son bien, contre la volonté de cet autre, l'action est plus grande que ne serait la passion si seulement on enlevait au coupable le bien qu'il a pris ; car celui qui aurait causé du dommage à l'autre dans ses biens ne souffrirait lui-même aucun dommage dans ses biens propres. Et de là vient qu'il est puni en ce qu'il doit restituer beaucoup plus : pour cette raison aussi qu'il a causé du dommage, non seulement à telle personne privée, mais à la république, portant atteinte à la sécurité de sa protection. Pareillement aussi, même dans les commutations volontaires, la passion ne serait pas toujours égale, si quelqu'un donnait sa chose à lui en échange de la chose de l'autre, parce que peut-être la chose de l'autre est beaucoup plus précieuse que la sienne. Et voilà pourquoi il faut, selon une certaine mesure proportionnée, égaler la passion à l'action dans les commutations. C'est à cette fin qu'ont été inventées les monnaies », qui se substituent aux choses elles-mêmes pour en payer le prix.

« De tout cela il résulte que le *contrapassum* » n'est pas tout juste mais « s'identifie au juste commutatif. — Dans la justice distributive, il n'a point sa place. C'est que dans la justice distributive, l'égalité ne se prend point selon la proportion de la chose à la chose, ou de la passion à l'action, mais selon la proportionnalité des choses aux personnes, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 2).

L'*ad primum* fait observer que « cette forme du jugement divin se considère selon la raison de justice commutative, pour autant qu'il fait correspondre aux mérites les récompenses et aux péchés les châtiments ».

L'*ad secundum* formule une précision de doctrine au sujet de la justice distributive, qu'il faut soigneusement retenir. « Si quelqu'un rend un service à la communauté et qu'on lui donne une rétribution pour le service rendu, ce n'est point là acte de justice distributive, mais bien de justice commutative. C'est qu'en effet dans la justice distributive, on ne considère point l'égalité de ce qu'un homme reçoit par rapport à ce qu'il donne lui-même, mais par rapport à ce qu'un autre reçoit, selon le mode de l'une et l'autre personne ». — Rien de plus lumineux que cette distinction. Il faudra l'avoir sans cesse devant les yeux pour bien saisir la nature de la justice distributive et sa différence d'avec la justice commutative.

L'*ad tertium* précise, d'un mot, « que si l'action injurieuse est volontaire, l'injure est plus grande ; et on la prend alors comme rendant la chose plus grande en elle-même. Il faudra donc qu'une peine plus grande lui soit proportionnée ; non à cause de nous, mais à cause de la chose en elle-même ».

Après avoir déterminé la distinction des deux sortes de justice, nous devons, avant de passer à l'étude des vices qui leur sont opposés, nous enquérir de la restitution, qui est l'acte même de la justice commutative. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXII

DE LA RESTITUTION

Cette question comprend huit articles :

1° Quel est cet acte ?
2° S'il est nécessaire au salut que toute chose prise soit restituée ?
3° Si cette chose doit être restituée multipliée ?
4° S'il faut que soit restitué ce que quelqu'un n'a pas pris ?
5° S'il faut que la chose soit restituée à celui de qui elle a été reçue ?
6° S'il faut que restitue celui a reçu ?
7° Si quelque autre doit restituer ?
8° S'il faut restituer tout de suite ?

Ces huit articles comptent parmi les plus importants de tout le traité de la justice. Il n'en est pas qui doivent être lus avec plus de soin et d'attention. Nous verrons, du reste, comment saint Thomas a su condenser en eux toute la doctrine morale de la restitution. Les questions de droit positif pourront se greffer sur cette doctrine à l'infini; elles ne feront jamais qu'appliquer ou réaliser le meilleur enseignement de haute raison que va nous donner ici saint Thomas. — L'article premier marque la nature de la restitution; les sept autres, ses conditions : ce qu'il faut restituer (2-4); à qui il faut restituer (art. 5); qui doit restituer (6, 7); quand on doit restituer (art. 8). — D'abord, la nature de la restitution.

Article Premier.

Si la restitution est l'acte de la justice commutative ?

Trois objections veulent prouver que « la restitution n'est point l'acte de la justice commutative ». — La première fait

observer que « la justice regarde la raison de chose due. Or, de même que la donation peut porter sur ce qui n'est point dû, de même aussi la restitution. Donc la restitution n'est pas l'acte d'une des parties de la justice ». — La seconde objection déclare que « ce qui a déjà passé et n'est plus ne peut pas être restitué. Or, la justice et l'injustice portent sur des actions et des passions qui ne demeurent point mais passent. Donc la restitution ne semble pas être l'acte d'une des parties de la justice. ». — La troisième objection dit que « la restitution est comme une certaine compensation de ce qui a été soustrait. Or, une chose peut être soustraite à l'homme non pas seulement dans la commutation mais aussi dans la distribution : par exemple, si celui qui distribue donne à quelqu'un moins que celui-ci ne doit avoir. Donc la restitution n'est pas plus l'acte de la justice commutative que de la justice distributive ». Cette objection nous vaudra une réponse importante de saint Thomas, qui achèvera de préciser ce qui a trait à la justice distributive.

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « la restitution est opposée à l'ablation. Or, l'ablation de la chose d'autrui est un acte de l'injustice à l'endroit des commutations. Donc la restitution est l'acte de la justice qui est ordonnée à diriger dans les commutations ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « restituer ne semble pas être autre chose que mettre quelqu'un de nouveau en possession ou en maîtrise, en domaine de sa chose » (en latin : *restituere, iterato statuere*). « Il suit de là que dans la restitution l'égalité de la justice se prend selon la compensation de la chose à la chose; et ceci appartient à la justice commutative. Aussi bien la restitution est l'acte de la justice commutative; savoir quand la chose de l'un est entre les mains de l'autre : soit par sa volonté, comme dans le prêt ou dans le dépôt; soit contre sa volonté, comme dans la rapine ou dans le vol ». — La justice commutative veut que si la chose de l'un est aux mains d'un autre, que ce soit avec son agrément ou que ce soit contre son gré, cette chose retourne aux mains de celui qui l'avait, pour que l'égalité soit rétablie. Or, ce retour

se fait par la restitution. Il s'ensuit manifestement que la restitution est l'acte de la justice commutative.

L'*ad primum* déclare que « ce qui n'est point dû à un autre, n'est point proprement à lui, bien qu'autrefois cela lui ait appartenu. Aussi bien semble-t-il qu'on a une nouvelle donation plutôt qu'une restitution, quand quelqu'un rend à un autre ce qu'il ne lui doit pas. Il y a là, il est vrai, une certaine similitude de restitution pour autant que la chose est matériellement la même. Mais cependant cette chose n'est point la même selon la raison formelle que la justice regarde, et qui est que ce soit la chose de quelqu'un. Et voilà pourquoi cet acte-là ne s'appelle point proprement une restitution ». — Redonner à quelqu'un ce qu'il nous avait donné ne sera jamais, au sens propre, un acte de restitution ; parce que la chose que nous avions et que nous lui redonnons, si elle lui avait appartenu, ne lui appartenait plus maintenant, mais nous appartenait à nous : c'est donc plutôt, comme nous l'a dit saint Thomas, une nouvelle donation que nous faisons nous-même. Le langage lui-même en témoigne : on parle de redonner; on ne parle pas de restituer, si ce n'est dans un sens large et comme synonyme de redonner, ou, tout au plus, s'il s'y mêle un sentiment de dépit et de petite vengeance, de refuser le don déjà reçu et d'abord agréé.

L'*ad secundum* fait observer que « le mot de restitution, en tant qu'il implique un certain retour, suppose l'identité de la chose. Et voilà pourquoi, selon la première application du mot, la restitution semble avoir lieu surtout dans les choses extérieures, qui, demeurant les mêmes, et selon leur substance et selon le droit de domaine, peuvent passer de l'un à l'autre. Mais, de même que de ces sortes de choses le mot de commutation » ou d'échange, « a été transféré aux actions ou aux passions qui ont trait à la révérence ou à l'injure de la personne, ou à son dommage et à son profit, de même aussi le mot de restitution est dérivé à ces choses, qui, bien que ne demeurant pas dans leur réalité, demeurent cependant dans leur effet : corporel, comme si le corps est endommagé par un coup reçu ; ou dans l'opinion des hommes, comme si quelqu'un

demeure diffamé par une parole d'opprobre ou même diminué dans son honneur ». — Il se pourra donc que même si la chose ne demeure point dans sa substance, elle demeure dans ses effets, par où elle offrira prise à la restitution.

L'*ad tertium* précise que « la compensation faite, par celui qui distribue, à celui à qui il a donné moins qu'il ne lui était dû, se fait selon la comparaison de la chose à la chose » : de la chose déjà reçue à la chose qu'il doit maintenant recevoir; « en telle sorte que tant moins il a reçu par rapport à ce qu'il aurait dû recevoir, tant plus il lui soit donné. Et voilà pourquoi, déclare saint Thomas, cet acte appartient déjà à la justice commutative », et non plus proprement à la justice distributive. — Lorsque se fait la distribution, alors c'est un acte de justice distributive, où l'égalité se prend non selon le rapport de la chose à la chose, mais de la chose à la personne. Mais, si une injustice a été commise dans cette distribution, la réparation de cette injustice n'est déjà plus acte de justice distributive; c'est proprement un acte de justice commutative. Dans ce cas, en effet, ce que l'on donne n'est plus donné, directement, en raison de la personne; mais en raison d'un acte déjà fait et qui n'était pas ce qu'il devait être.

La restitution est l'acte de la justice commutative. Par elle, en effet, se rétablit ou se reconstitue l'égalité extérieure d'un homme à l'autre, quand cette égalité se trouvait rompue du fait que l'un des deux n'avait plus ce qui était à lui. On voit tout de suite que la restitution ne suppose pas, de soi, en celui qui restitue, la perpétration préalable d'une injustice. Il n'y a pas, en effet, que l'hypothèse du vol ou de tout autre acte injuste qui puisse faire qu'un homme n'a plus ce qui était à lui. Il peut ne l'avoir plus, parce qu'il s'en était temporairement dessaisi, dans certaines conditions déterminées, voulues de lui. Et la restitution doit se faire dans un cas non moins que dans l'autre. Seulement, dans le cas d'une injustice préalable, elle peut n'être qu'une sorte de contrainte, sans grand mérite du côté de celui qui la fait; tandis que, chez l'homme juste, rendant tout de suite, avec une fidélité scrupuleuse, ce qui est à

autrui, quand cela doit être rendu, la restitution sera un des plus beaux actes de vertu ; elle pourra, d'ailleurs, l'être aussi, même en celui qui avait péché d'abord et qui ensuite répare son injustice. — Nous devons maintenant examiner les conditions de cet acte de vertu. Et, d'abord, qu'est-ce donc qui doit être restitué : est-ce tout ce qu'avait tel individu et que maintenant il n'a plus ? Faut-il le lui rendre tel quel ou avec une augmentation ? Doit-on lui rendre quelque autre chose ? — D'abord, le premier point, c'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il est nécessaire, pour le salut, que se fasse la restitution de ce qui avait été enlevé ?

La manière dont saint Thomas pose la question montre qu'il la limite au cas de l'injustice préalable ; mais nous l'avons déjà dit, la solution vaudra pour tous les cas où l'on se trouve détenir le bien d'autrui. — Quatre objections veulent prouver qu' « il n'est point nécessaire, pour le salut, que se fasse la restitution de ce qui a été enlevé ». — La première dit que « ce qui est impossible n'est point de nécessité de salut. Or, parfois, il est impossible de restituer ce qui a été pris ; comme si, par exemple, quelqu'un a enlevé à un autre un membre ou la vie. Donc il ne semble point qu'il soit de nécessité de salut que quelqu'un restitue ce qu'il avait enlevé à un autre ». — La seconde objection fait observer que « commettre un péché n'est point de nécessité de salut ; car il s'ensuivrait que l'homme serait perplexe. Or, quelquefois, ce qui est enlevé ne peut pas être restitué sans péché ; comme si quelqu'un a enlevé à un autre sa réputation en disant ce qui est vrai. Donc restituer ce qui a été enlevé n'est point de nécessité de salut ». — La troisième objection déclare que « ce qui a été fait ne peut pas ne pas avoir été fait. Or, quelquefois, est enlevé à un homme l'honneur dû à sa personne, et cela du seul fait qu'il subit l'injure d'un autre qui l'outrage. Il n'est plus possible que cet

honneur n'ait pas été enlevé ; et ceci ne peut plus être rendu. Donc il n'est point de nécessité de salut que soit restitué ce qui a été enlevé ». — La quatrième objection remarque que « celui qui empêche quelqu'un d'obtenir quelque bien semble le lui enlever ; car *où il ne manque que peu de chose, c'est comme s'il ne manquait rien*, comme le dit Aristote, au second livre des *Physiques* (ch. v, n. 9 ; de S. Th., leç. 9) ; et quand on était sur le point d'avoir une chose, c'est comme si déjà on l'avait eue. « Or, si quelqu'un empêche un autre d'obtenir une prébende ou quelque autre chose de ce genre, il ne semble pas qu'il soit tenu à la restitution de la prébende ; car parfois il ne le pourrait pas. Donc restituer ce qui a été enlevé n'est point de nécessité de salut ».

L'argument *sed contra* est le mot de « saint Augustin », qui « dit (cf. Can. *si res aliena*, c. XIV, q. 6) : *Le péché n'est point remis si n'est pas restitué ce qui avait été enlevé* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), la restitution est l'acte de la justice commutative, laquelle consiste dans une certaine égalité. Il suit de là que restituer implique la reddition de la chose qui a été enlevée injustement » ou qu'il serait injuste de continuer à détenir : « de la sorte, en effet, le retour de cette chose fait que l'égalité est réparée. Mais si une chose a été enlevée justement, il y aurait inégalité à ce qu'elle fût restituée » ; et, par suite, ce ne serait plus un acte de justice ; « car la justice consiste dans l'égalité. Puis donc qu'il est de nécessité de salut que la justice soit conservée, il s'ensuit que restituer ce qui a été pris injustement à quelqu'un est de nécessité de salut ». — Quiconque a pris à quelqu'un injustement quelque chose est en état de péché irrémissible tant qu'il n'a pas restitué ce qu'il a pris ; car son acte d'injuste acception ayant rompu l'égalité de la justice, cette égalité demeure rompue jusqu'à ce qu'il ait rendu ce qu'il avait pris : le seul cas qui puisse justifier devant Dieu est le cas d'impossibilité.

L'*ad primum* déclare que « dans les choses où l'équivalent ne peut pas être rendu, il suffit qu'on rende ce qu'il est possible de rendre ; comme on le voit pour *ce qui regarde l'honneur*

de Dieu et des parents, ainsi qu'Aristote le dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XIV, n. 4; de S. Th., leç. 14). Et voilà pourquoi lorsque ce qui a été pris ne peut pas être restitué en chose égale, il faut que compensation soit faite selon qu'il est possible. Par exemple, si quelqu'un a enlevé à un autre un membre, il doit le compenser soit avec de l'argent, soit par des honneurs, en tenant compte de la condition des deux personnes, d'après l'estimation d'un homme probe ». Ce dernier mot suppose que les deux parties arrivent à s'entendre à l'amiable et sur la sentence d'un arbitre de leur choix ; ou, tout au moins, que l'une des parties n'appelle point l'autre en justice, Dans le cas contraire et si la cause était appelée en justice, il faudrait alors s'en tenir à la sentence du juge.

L'*ad secundum* explique qu' « un homme peut enlever à un autre sa réputation d'une triple manière. — Premièrement, en disant le vrai et d'une façon juste ; comme si quelqu'un dévoile le crime d'un autre en se conformant à l'ordre voulu. Dans ce cas, il n'est point tenu de restituer la réputation. — Secondement, en disant le faux et d'une façon injuste. Il est tenu, dans ce cas, de restituer la réputation et de confesser qu'il a dit de faux. — Troisièmement, en disant le vrai, mais d'une façon injuste; par exemple, si quelqu'un dévoile le crime d'un autre, contrairement à l'ordre voulu. Dans ce cas, il est tenu de restituer la réputation autant que la chose est possible ; mais sans mentir cependant ; en disant, par exemple, qu'il a mal parlé et qu'il a diffamé injustement. Ou, s'il ne peut pas restituer la réputation, il doit compenser d'une autre manière, comme il a été dit pour les autres choses » (*ad 1*^{um}).

L'*ad tertium* accorde que « l'action par laquelle a été outragée la personne ne peut pas ne pas avoir été faite. Il se peut toutefois que l'effet de cette action, savoir la diminution de la dignité de la personne dans l'opinion des hommes, soit réparé par les hommages qu'on rendra à cette personne à l'effet de la compenser ».

L'*ad quartum* avertit que « c'est de multiple manière que quelqu'un peut en empêcher un autre d'avoir une prébende.

— D'abord, d'une façon juste. Par exemple, si, ayant en vue l'honneur de Dieu et l'utilité de l'Église, il fait en sorte qu'elle soit donnée à une personne plus digne. Dans ce cas, il n'est tenu en aucune manière à restituer ou à donner une compensation quelconque. — D'une autre manière, injustement ; comme s'il se propose de nuire à celui qu'il empêche d'avoir cette prébende, par motif de haine ou de vengeance, ou toute autre chose de ce genre. Dans ce cas, s'il empêche que la prébende soit donnée à quelqu'un qui est digne, conseillant de ne point la donner avant qu'il ait été arrêté qu'elle lui serait donnée, il est tenu à une certaine compensation, en tenant compte des conditions des personnes et de l'affaire, selon la détermination d'un homme sage ; mais il n'est point tenu de restituer la chose égale, parce que l'autre ne l'avait pas encore obtenue et pouvait en être empêché de multiples manières. Que s'il avait été arrêté définitivement que telle prébende serait donnée à tel sujet, celui qui pour une cause indue en amène la révocation est dans le cas de celui qui l'enlèverait à celui qui l'a déjà. Et, par suite, il est tenu à la restitution de la chose égale ; toutefois, selon que ses moyens le permettent ». — Ce que saint Thomas vient de nous dire au sujet des prébendes se doit entendre de toute autre charge ou office dont le changement ou la perte peuvent constituer un dommage parmi les hommes.

Il est de nécessité de salut que soit rendu ou restitué tout ce qui n'étant pas aux mains de quelqu'un rompt entre ce quelqu'un et les autres l'égalité de la justice. Et cela doit être rendu ou restitué selon que le comporte la nature de la chose : en elle-même ou en quelque chose d'équivalent ou qui serve de compensation selon que pourra le déterminer soit un arbitre sage et prudent, soit le juge en justice. — S'il faut rendre ce qui avait été injustement pris ou qui serait injustement détenu, suffit-il de le rendre tel quel, ou bien faut-il le rendre multiplié ? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

S'il suffit de restituer dans sa simplicité cela même qui avait été injustement pris?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne suffit point de restituer dans sa simplicité cela même qui avait été injustement pris ». — La première est le texte de l'*Exode*, ch. XXII, (v. 1), où « il est dit : *Celui qui aura volé un bœuf ou une brebis, et les aura tués ou vendus, restituera cinq bœufs pour un bœuf et quatre brebis pour une brebis.* Or, tout homme est tenu d'observer le commandement de la loi divine. Donc celui qui vole est tenu de restituer le quadruple ou le quintuple ». — La seconde objection fait remarquer que « *les choses qui ont été écrites ont été écrites pour notre instruction*, comme il est dit *aux Romains*, ch. XV (v. 4). Or, en saint Luc, ch. XIX (v. 8), Zachée dit au Seigneur : *Si j'ai fait tort à quelqu'un, je rends le quadruple.* Donc l'homme est tenu de restituer multiplié ce qu'il avait injustement pris ». — La troisième objection déclare qu' « on ne peut enlever à personne ce qu'il n'est pas tenu de donner. Or, le juge peut enlever justement à celui qui a volé, plus qu'il n'a volé, comme amende. Donc l'homme est tenu de le payer. Et, par suite, il ne suffit pas de rendre simplement ce qui avait été pris ».

L'argument *sed contra* oppose que « la restitution ramène à l'égalité ce qui étant enlevé constituait l'inégalité. Or, l'homme en rendant ce qu'il avait enlevé, tel quel, ramène à l'égalité. Donc il est tenu de rendre seulement autant qu'il avait enlevé ».

Au corps de l'article, saint Thomas va solutionner ce point de doctrine dont les objections viennent de nous montrer qu'il était particulièrement délicat. Le saint Docteur nous avertit que « dans le fait de prendre injustement le bien d'un autre, se trouvent deux choses. L'une est l'inégalité du côté de l'objet :

et ceci existe quelquefois sans qu'il y ait injustice, comme on le voit dans le prêt. L'autre est la faute ou le péché d'injustice : or ceci peut exister même avec l'égalité de la chose, comme, par exemple, si quelqu'un s'efforce de prendre par la violence mais ne peut prévaloir. A la première de ces deux choses, on porte remède par la restitution, en tant que par elle l'égalité est rétablie ; et à cela il suffit que le sujet restitue autant qu'il avait du bien d'autrui. Mais, à la faute on porte remède par la peine, qu'il appartient au juge d'infliger. Et voilà pourquoi avant d'être condamné par le juge, le coupable n'est point tenu de restituer plus qu'il n'a pris ; mais après qu'il est condamné, il est tenu de payer ».

« Et, par là, fait remarquer saint Thomas, on a la réponse à *la première objection ;* car cette loi déterminait la peine que le juge devait infliger. Et bien que nul ne soit tenu, après la venue du Christ, à l'observance des préceptes judiciaires, ainsi qu'il a été dit plus haut (1^a-2^{ae}, q. 104, art. 3), cependant la même peine ou une peine semblable peut être déterminée par la loi humaine ; et l'on devra raisonner sur elle de la même manière ».

L'*ad secundum* déclare que « Zachée dit cela comme voulant faire quelque chose de surérogation. Aussi bien il avait déjà dit : *Voici que je donne aux pauvres la moitié de mes biens* ».

L'*ad tertium* répond que « le juge, quand il condamne, peut, d'une façon juste, prendre quelque chose de plus, par mode d'amende : et cependant, avant qu'il fût condamné, cela n'était point dû par le coupable » : il y a une raison de dette qui naît de l'acte même de la condamnation.

Voilà donc quelle est la vérité que la raison proclame sur ce point si essentiel. C'est que, en justice commutative, nul n'est tenu, de soi, à rien d'autre sinon à rendre exactement ce qu'il avait pris, ou son équivalent ; même si en le prenant il avait fait acte d'injustice. Toutefois, si, pour cet acte coupable, il est traduit devant le juge et que le juge le condamne à rendre plus qu'il n'avait pris, il est tenu de s'exécuter, en telle sorte que s'il ne le faisait pas il pécherait contre la vertu

de justice. — Nous venons de voir quelle est l'obligation de justice, à l'endroit de ce qu'on aurait pu prendre ou qu'on détiendrait injustement : tout cela doit être rendu ou restitué, et rendu ou restitué tel quel, c'est-à-dire dans sa réalité même ou dans sa valeur équivalente. Mais s'il s'agit d'une chose qui n'a pas été prise ou qu'on n'a jamais détenue, par exemple, des fruits d'une chose dont un autre aura été privé ou qu'il n'aura point récoltés à cause de nous, peut-il, dans ce cas et dans tous les cas analogues, y avoir obligation de restituer? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si quelqu'un doit restituer ce qu'il n'a point pris?

Trois objections veulent prouver que « l'homme doit restituer ce qu'il n'a point pris ». — La première dit que « celui qui cause du dommage à quelqu'un est tenu d'écarter ce dommage. Or, quelquefois l'homme cause du dommage au delà de ce qu'il a pris : si, par exemple, il déterre une semence, il cause du dommage à celui qui a semé en le privant de toute la moisson à venir; d'où il suit, semble-t-il, qu'il est tenu à la restitution de ce dommage. Donc l'homme est tenu à la restitution de ce qu'il n'a point pris ». — La seconde objection déclare que « celui qui détient l'argent de son créancier au delà du terme fixé semble lui causer du dommage pour tout le gain qu'il aurait pu réaliser à l'aide de cet argent. Et cependant il ne le prend pas lui-même. Donc il semble que l'homme est tenu de restituer ce qu'il n'a point pris ». — La troisième objection fait observer que « la justice humaine dérive de la justice divine. Or, l'homme doit restituer à Dieu plus qu'il n'a reçu de Lui; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. xxv (v. 26) : *Tu savais que je moissonne où je n'ai point semé et que je rassemble où je n'ai point répandu.* Donc il est juste que l'on restitue aussi à l'homme ce qu'on n'en a point reçu ».

L'argument *sed contra* rappelle que « la restitution appartient à la justice en tant qu'elle fait l'égalité. Or, si quelqu'un restituait ce qu'il n'a point pris, ce ne serait point égal. Donc, une telle restitution, il n'est point juste qu'elle se fasse ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « quiconque cause du dommage à quelqu'un semble lui enlever ce en quoi il lui cause du dommage : le dommage, en effet, se dit de ce que quelqu'un a moins qu'il ne devrait avoir, d'après Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. IV, n. 13; de S. Th., leç. 7). Et voilà pourquoi l'homme est tenu à la restitution de ce en quoi il a causé du dommage à quelqu'un. Mais c'est d'une double manière qu'un dommage peut être causé à quelqu'un. D'abord, parce qu'on lui enlève ce qu'il avait actuellement. Et ce dommage doit toujours être restitué selon la compensation de l'égalité; c'est ainsi que si quelqu'un a causé du dommage à un autre en détruisant sa maison, il est tenu de rendre toute la valeur de la maison. D'une autre manière, quelqu'un cause du dommage à un autre, en empêchant qu'il n'obtienne ce qu'il était en voie d'acquérir. Ce dommage, il n'est point requis qu'on le compense selon l'égalité. C'est qu'en effet avoir une chose d'une façon virtuelle est moins que de l'avoir en acte. Or, celui qui est en voie d'acquérir une chose n'a encore cette chose que d'une façon virtuelle ou en puissance. Si donc on lui rendait de telle sorte qu'il eût cette chose en acte, il lui serait restitué ce qui a été pris, non dans sa simplicité, mais multiplié; ce qui n'est point de la nécessité de la restitution, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). On est tenu cependant de faire une certaine compensation selon la condition des personnes et des affaires »; et c'est ici que doit intervenir, comme il a été dit à l'article précédent, la détermination d'un homme qui soit probe et prudent; à moins que n'intervienne d'office la sentence du juge.

« Par là, ajoute saint Thomas, on voit la réponse à *la première* et à *la seconde objection*. Car celui qui a jeté sa semence dans son champ, n'a pas encore la moisson d'une façon actuelle, mais seulement d'une façon virtuelle; de même, celui qui a l'argent n'a pas encore le gain d'une façon actuelle, mais seu-

lement d'une façon virtuelle; et l'un et l'autre peuvent être empêchés de multiple manière ».

L'*ad tertium* explique que « Dieu ne requiert rien de l'homme sinon le bien que Lui-même a semé en nous. Et voilà pourquoi cette parole » de l'Évangile que citait l'objection, « ou bien s'entend au sens de la fausse persuasion du serviteur paresseux qui pensa n'avoir rien reçu d'autrui, ou bien s'entend quant à ceci, que Dieu requiert de nous les fruits de ses dons, fruits qui sont et de Lui et de nous, quoique les dons eux-mêmes soient de Dieu sans nous ».

Tout dommage causé doit être restitué. Mais si le dommage consiste en la perte d'une chose possédée déjà, il doit être restitué intégralement. Si, au contraire, il consiste dans la perte d'un bien qui n'était qu'en espérance, le dommage devra être restitué en tenant compte de la nature de ce bien, de la condition des personnes et du degré de probabilité où l'on pouvait être de le posséder en effet. — Cette restitution du bien qui a été pris ou du dommage qui a été causé, à qui faut-il qu'elle soit faite? Est-ce à celui-là même à qui le bien a été pris ou à qui le dommage a été causé? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

S'il faut que la restitution soit faite toujours à celui de qui la chose a été reçue?

Cinq objections veulent prouver qu' « il ne faut point que la restitution soit faite toujours à celui de qui la chose a été reçue ». — La première arguë de ce que « nous ne devons nuire à personne. Or, parfois, ce serait nuire à l'homme de lui rendre ce qu'on a reçu de lui; quelquefois aussi, ce serait nuire aux autres, comme si l'on rendait à un fou furieux un glaive reçu de lui en dépôt. Donc il ne faut pas toujours restituer à celui de qui l'on a reçu la chose ». — La seconde objection fait observer que « celui qui a donné quelque chose d'une façon

illicite ne mérite point de le recouvrer. Or, il arrive parfois que quelqu'un donne illicitement une chose que l'autre n'a pas non plus le droit de recevoir; comme on le voit dans le cas où l'on donne et où l'on reçoit d'une façon simoniaque. Donc il ne faut pas toujours restituer à celui de qui l'on a recu ». — La troisième objection déclare que « nul n'est tenu à l'impossible. Or, parfois, il est impossible de restituer à celui de qui l'on a reçu : ou parce qu'il est mort; ou parce qu'il est trop loin ; ou parce qu'il est inconnu. Donc la restitution ne doit pas être toujours faite à celui de qui l'on a reçu ». — La quatrième objection dit que « l'homme doit davantage une compensation à celui de qui il a reçu un plus grand bienfait. Or, il est d'autres personnes de qui l'homme a reçu de plus grands bienfaits que celui qui lui a prêté ou lui a confié un depôt; et tels sont les parents, par exemple. Donc il faudra quelquefois subvenir plutôt à telle autre personne que restituer à celui de qui l'on a reçu ». — La cinquième objection remarque qu' « il est vain de restituer une chose qui par la restitution revient aux mains de celui qui restitue. Or, si un prélat a soustrait quelque chose d'une façon injuste à son église et qu'il le restitue à cette église, c'est à lui que la chose revient; car lui-même est l'administrateur des choses de l'église. Donc il ne doit pas restituer à l'église à laquelle il l'a enlevé. Et, par suite, il n'y a pas à restituer toujours à celui à qui la chose a éte enlevée ».

L'argument *sed contra* est le texte de l'Épître *aux Romains*, chap. XIII (v. 7), où « il est dit : *Rendez à tous ce qui leur est dû : à qui le tribut, le tribut : à qui l'impôt, l'impôt* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle, ce qui est la clef de tout dans la question actuelle, que « par la restitution, il se fait un retour à l'égalité de la justice commutative, qui consite dans une égalisation des choses, ainsi qu'il a été dit (art. 2 ; q. 58, art. 10). Or, cette égalisation des choses ne pourrait pas être faite si à celui qui a moins que ce qui est à lui on ne suppléait ce qui manque. C'est pour que cet acte de suppléer se fasse, qu'il est nécessaire que la restitution soit faite à celui de qui la chose avait été reçue ». — En raison d'un acte précé-

dent, tel homme n'a plus ce qui constitue l'intégrité de son droit. Pour que cette intégrité soit rétablie, il faut que soit rendu à cet homme lui-même cela même dont l'acte précédent l'a privé.

L'*ad primum* déclare que « lorsqu'il apparaît que la chose qui doit être restituée serait gravement nuisible à celui à qui l'on doit la restituer ou à quelque autre, elle ne doit pas dans ce moment lui être restituée ; car la restitution est ordonnée à l'utilité de celui à qui on la fait, toutes les choses que l'on possède tombant sous la raison d'utile. Toutefois, celui qui détient cette chose appartenant à un autre ne doit point se l'approprier ; mais il doit ou la tenir en réserve pour la restituer au moment opportun, ou la mettre ailleurs pour qu'elle y soit conservée plus sûrement ».

L'*ad secundum* explique que « c'est d'une double manière que quelqu'un peut donner d'une façon illicite. — D'abord, parce que la donation elle-même est illicite et contraire à la loi ; comme on le voit en celui qui donne d'une façon simoniaque. Celui qui donne ainsi mérite de perdre ce qu'il a donné ; aussi bien ne doit-on pas lui faire restitution de cela. Et parce que celui qui a accepté a accepté aussi contrairement à la loi, il ne doit point retenir la chose pour soi, mais il doit la convertir en usages pieux. — D'une autre manière, quelqu'un donne d'une façon illicite, parce qu'il donne pour une chose illicite, bien que la donation elle-même ne soit pas chose illicite ; tel celui qui donne à une femme publique pour l'acte de la fornication. Dans ce cas, la femme peut retenir pour elle ce qui lui a été donné. Mais si elle a extorqué quelque chose en plus, par fraude ou par ruse, elle est tenue de restituer à celui de qui elle a reçu ».

L'*ad tertium* dit que « si celui à qui doit être faite la restitution est tout à fait inconnu, l'homme doit restituer selon qu'il le peut, c'est-à-dire en donnant sous forme d'aumônes pour le salut de celui à qui cela appartient, qu'il soit vivant ou qu'il soit mort ; après s'être enquis cependant avec grand soin de la personne de celui à qui la restitution doit être faite. — Si celui à qui la restitution doit être faite est mort » et qu'il ait des héri-

tiers, « on doit restituer à son héritier, qui est considéré comme une même personne avec lui. — S'il est très éloigné, il faut lui faire transmettre ce qui lui est dû ; surtout si la chose est de grande valeur, et qu'elle puisse être transmise commodément. Dans le cas contraire, elle doit être déposée en lieu sûr afin d'y être conservée pour lui ; et l'on doit avertir son maître ». — Rien de plus sage que ces prescriptions et qui nous montrent avec quel scrupule doivent être traitées toutes les choses qui regardent la restitution et le droit imprescriptible du propriétaire.

L'*ad quartum* répond que « c'est avec ce qui lui est propre que l'homme doit satisfaire d'abord ses parents ou ceux de qui il a reçu de plus grands bienfaits. Mais il ne doit point compenser un bienfait avec le bien d'autrui ; ce qui arriverait si ce qu'il doit à l'un il le restituait à un autre. Il n'y aurait à excepter que le cas d'extrême nécessité, dans lequel l'homme pourrait et devrait enlever ce qui est à autrui pour subvenir à son père ». Cf., à ce sujet, ce que nous avons déjà dit dans le Traité de la charité, q. 32, art. 5-8.

L'*ad quintum* fait observer que « le prélat peut soustraire les choses de son église d'une triple manière. — D'abord, en s'attribuant, par mode d'usurpation, ce qui des biens de son église est destiné non à lui mais à un autre ; par exemple, si l'évêque usurpe les biens du Chapitre. Dans ce cas, il est clair qu'il doit restituer en mettant la chose entre les mains de ceux à qui elle revient de droit. — D'une autre manière, en transférant au domaine d'un autre les biens de son église confiés à sa garde ; par exemple, s'il les donne à un parent ou à un ami. Dans ce cas, il doit restituer à son église ; et veiller à ce que la chose passe à son successeur. — D'une troisième manière, le prélat peut soustraire le bien de son église, seulement par la pensée, par exemple s'il commence à avoir l'intention de posséder la chose comme sienne et non comme bien de son église. Dans ce cas, il doit restituer, en renonçant à une telle pensée ».

C'est toujours aux mains de celui qui n'a plus ce qu'il avait ou qui n'a pas ce qu'il aurait sans l'acte d'injustice, et qui n'a

point mérité d'en être privé, que doit être restitué ce qui est dû ; afin que soit rétablie l'égalité de la justice. Il n'y a d'exception que pour le cas de nocivité ou pour le cas d'impossibilité ; auxquels cas il faut encore se rapprocher le plus possible de la loi et de la justice en réservant la chose due ou en la faisant tourner au bien au moins spirituel de son propriétaire. — Mais qui est-ce donc qui doit restituer? Est-ce toujours celui-là même qui a reçu la chose à restituer? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si est tenu toujours de restituer celui qui a reçu la chose?

Trois objections veulent prouver que « n'est pas toujours tenu de restituer celui-là même qui a reçu la chose ». — La première fait observer que « par la restitution est réparée l'égalité de la justice, qui consiste en ceci qu'on enlève à celui qui a plus et qu'on donne à celui qui a moins. Or, il arrive parfois que celui qui a pris la chose d'un autre ne l'a plus mais qu'elle a passé aux mains d'un tiers. Donc n'est pas tenu de restituer celui qui a pris la chose mais celui qui l'a maintenant ». — La seconde objection dit que « nul n'est tenu de dévoiler son crime. Or, il arriverait parfois qu'en faisant la restitution l'homme dévoilerait son crime; comme la chose est évidente dans le vol. Donc ce n'est point toujours qu'est tenu de restituer celui qui a pris la chose ». — La troisième objection déclare qu' « il n'y a pas à restituer plusieurs fois une même chose. Or, il arrive parfois que plusieurs ont enlevé ensemble une même chose et que l'un d'entre eux la restitue tout entière. Donc ce n'est point toujours que celui qui a pris est tenu de restituer ».

L'argument *sed contra* oppose que « celui qui a péché est tenu de satisfaire. Or, la restitution appartient à la satisfaction. Donc celui qui a pris est tenu de restituer ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au

sujet de celui qui a reçu ce qui appartient à autrui, deux choses sont à considérer; savoir : cela même qui a été reçu; et le mode dont on l'a reçu. — En raison de la chose elle-même, celui qui l'a reçue est tenu de la restituer tout le temps qu'il l'a chez lui; parce que ce qu'il a en plus de ce qui est à lui doit lui être retiré et donné à celui à qui cela manque, selon la forme de la justice commutative. — Quant à l'acceptation elle-même de la chose d'un autre, elle peut se faire d'une triple manière. — Quelquefois, elle se fait d'une manière injurieuse » ou avec injustice, « savoir contre la volonté de celui qui est le maître de la chose; comme il arrive dans le vol et dans la rapine. Dans ce cas, celui qui a pris cette chose est tenu de la restituer, non pas seulement en raison de la chose » devant être rendue à son maître, « mais aussi en raison de l'action injurieuse commise, même si cette chose ne demeure plus chez lui. De même, en effet, que celui qui frappe quelqu'un est tenu de réparer envers lui l'injure commise, bien qu'il n'en ait rien reçu qu'il détienne chez lui; pareillement, celui qui vole ou qui enlève est tenu de réparer le dommage causé, même s'il ne lui en reste rien; et, en plus, il doit être puni pour l'injustice faite, — D'autres fois, l'homme accepte la chose d'un autre pour sa propre utilité sans aucune injustice, c'est-à-dire avec le consentement de celui à qui la chose appartient; comme il arrive dans les prêts. Dans ce cas, celui qui a reçu la chose est tenu de la rendre, non seulement en raison d'elle-même, mais aussi en raison de l'acceptation, même si la chose a été perdue. Il est tenu, en effet, de compenser celui qui lui a fait la grâce » de lui prêter la chose; « or, il ne le ferait point, si celui-ci souffrait quelque dommage en raison de son prêt. — D'une troisième manière, quelqu'un accepte la chose d'un autre, sans injustice, mais non pour sa propre utilité; comme il arrive dans les dépôts. Celui qui reçoit de la sorte n'est tenu à rien en raison de l'acceptation; bien plus, en acceptant, il rend service. Mais il est tenu en raison de la chose. Si donc la chose lui est enlevée sans qu'il y ait de sa faute, il n'est point tenu de restituer. Il en serait autrement si c'était par faute grave de sa part que la chose fût perdue ».

Les trois hypothèses que vient de nous exposer saint Thomas contiennent dans leur généralité tous les cas possibles relatifs à l'obligation de restituer pour celui qui a reçu à un titre quelconque le bien d'autrui ou qui s'en trouve le détenteur.

L'*ad primum* déclare que « la restitution n'est pas ordonnée principalement à ce que celui qui a plus qu'il ne devrait avoir cesse d'avoir ce qu'il a ainsi en plus, mais à ce que celui qui a moins reçoive ce qu'il n'a pas. Aussi bien dans ces choses que l'un peut recevoir d'un autre sans que celui-ci les perde, il n'y a point lieu de restituer; comme, par exemple, si quelqu'un reçoit la lumière de la chandelle d'un autre. Et voilà pourquoi, bien que celui qui a enlevé une chose n'ait plus ce qu'il a pris et qu'il ait passé cette chose à un autre, comme cependant le vrai propriétaire est privé de son bien, sont tenus de restituer et celui qui a pris la chose, en raison de l'action injurieuse commise, et celui qui a cette chose, en raison de la chose elle-même ».

L'*ad secundum* répond que « si l'homme n'est point tenu de dévoiler son crime aux hommes, il est tenu de le dévoiler à Dieu en confession. Et ainsi par le prêtre à qui il se confesse il peut faire la restitution du bien d'autrui ». — Cette voie est tout ensemble la plus facile et la plus sûre; elle demeure toujours ouverte; et l'on sait que pratiquement une infinité d'injustices sont tous les jours réparées de la sorte.

L'*ad tertium* fait observer que « parce que la restitution est ordonnée principalement à écarter le dommage de celui à qui quelque chose a été injustement enlevé, il s'ensuit qu'après que restitution suffisante a été faite par l'un, les autres ne sont plus tenus de restituer en plus au propriétaire de la chose, mais plutôt ils doivent verser à celui qui a déjà restitué, lequel d'ailleurs peut, s'il le veut, leur faire remise ».

Ce qu'un homme n'a pas et qui doit lui être restitué pour que soit rétablie de nouveau l'égalité de la justice entre cet homme et les autres doit lui être restitué par quiconque détient ce bien-là; ou même, s'il ne le détient pas, celui qui par son acte injuste en a privé le légitime possesseur doit le resti-

tuer ; ou celui qui du consentement du propriétaire l'avait reçu mais pour son utilité à lui ; que s'il l'avait reçu pour rendre service au propriétaire lui-même, dans ce cas, à supposer que le bien vienne à se perdre, il n'est point tenu de restituer, à moins qu'il y eût eu gravement de sa faute. — Mais n'y a-t-il que ceux-là qui soient tenus de restituer ; ou bien la restitution peut-elle s'imposer aussi à ceux qui n'ont jamais eu entre leurs mains le bien de celui qui en est privé. C'est la question de la coopération dans l'acte d'injustice et des obligations qu'elle entraîne. Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si ceux qui n'ont point reçu sont tenus de restituer?

Trois objections veulent prouver que « ceux qui n'ont point reçu ne sont point tenus de restituer ». — La première arguë de ce que « la restitution est une certaine peine infligée à celui qui a reçu. Or, nul ne doit être puni à moins qu'il n'ait péché. Donc nul ne doit restituer à moins qu'il n'ait reçu ». — La seconde objection dit que « la justice n'oblige point à accroître le bien d'autrui. Or, si à la restitution étaient tenus, non seulement celui qui a reçu, mais tous ceux qui, à un titre quelconque, ont coopéré » à l'acte d'injustice, « par là se trouverait accru le bien de celui à qui quelque chose avait été pris : soit parce que la restitution lui serait faite plusieurs fois ; soit aussi parce que quelquefois il en est qui prêtent les mains à ce qu'une chose soit enlevée à quelqu'un, laquelle chose cependant ne lui est pas enlevée. Donc les autres ne sont point tenus à la restitution ». — La troisième objection déclare que « nul n'est tenu de s'exposer au danger pour sauver le bien d'autrui. Or, quelquefois, en faisant connaître le voleur ou en lui résistant, on s'exposerait au péril de la mort. Donc l'homme n'est pas tenu à la restitution parce qu'il n'a point manifesté le voleur ou qu'il ne lui a pas résisté. »

L'argument *sed contra* remarque qu' « il est dit, *aux Romains*, ch. I (v. 32) : *Sont dignes de mort, non seulement ceux qui font ces choses, mais encore ceux qui consentent à ceux qui les font.* Donc, pour une même raison, ceux qui consentent » à l'acte d'injustice « doivent aussi restituer ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (art. préc.), l'homme est tenu à la restitution, non seulement en raison de la chose d'un autre qu'il a reçue, mais aussi en raison de l'acceptation injurieuse. Il suit de là que quiconque est cause de l'acceptation injuste est tenu à la restitution. Et ceci arrive d'une double manière : directement ; et indirectement. Directement, quand un homme en amène un autre à prendre. Ce qui se fait d'une triple sorte. Premièrement, en le mouvant à prendre : par voie de commandement, de conseil, de consentement exprès, ou en le louant de sa hardiesse à prendre ce qui est aux autres. Secondement, du côté de celui qui prend : parce qu'il le recèle, ou qu'il lui prête secours en quelque manière que ce soit. Troisièmement, du côté de la chose prise ; en tant qu'il participe au vol ou à la rapine, comme compagnon de la mauvaise action. Indirectement, quand il n'empêche pas, alors qu'il pourrait et qu'il devrait empêcher : soit parce qu'il s'abstient de donner le commandement ou le conseil qui empêcherait le vol ou la rapine ; soit parce qu'il ne donne point son secours qui rendrait possible la résistance ; soit parce qu'il cache la chose, quand elle est faite. Tous ces divers modes sont compris dans ces deux vers » latins :

> *« Jussio, consilium, consensus, palpo ; recursus ;*
> *Participans ; non obstans, non manifestans ».*

Saint Thomas ajoute, que « de ces divers modes, il en est cinq qui obligent toujours à la restitution. D'abord, le commandement (*jussio*) ; parce que celui qui commande a raison de moteur principal ; aussi bien c'est lui qui est principalement tenu à restituer. Secondement, le consentement (*consensus*) ; lorsque sans lui la rapine ne pourrait pas être faite. Troisièmement, le recel (*recursus*) ; lorsque quelqu'un cache les voleurs

et les patronne. Quatrièmement, la participation (*participans*); lorsque quelqu'un a sa part dans le crime du vol et dans la dépouille. Cinquièmement, est tenu de restituer celui qui ne s'oppose pas (*non obstans*), quand il est tenu de s'opposer; c'est ainsi que les princes, qui sont tenus de conserver la justice sur la terre, si, par leur faute, les voleurs se multiplient, ils sont tenus à la restitution; car les tributs qu'on leur paie sont comme une solde instituée à cette fin qu'ils conservent la justice sur la terre » (On aura remarqué ce point de doctrine de saint Thomas, qui jette un jour si vif sur le rôle et les responsabilités des hommes qui sont préposés au gouvernement des autres hommes, dans la société civile). Le saint Docteur ajoute que « dans les autres cas énumérés, l'homme n'est pas toujours obligé de restituer. C'est qu'en effet le conseil (*consilium*) ou la flatterie (*palpo*) ne sont point toujours la cause efficace de la rapine. Aussi bien celui qui conseille ou celui qui flatte est alors seulement tenu à la restitution, quand on peut supposer d'une façon probable que l'injuste acceptation aura été la suite de ces sortes de causes ».

Ici encore, rien de plus lumineux que cet exposé des divers modes de coopération et de l'obligation qui s'attache à eux suivant la diversité de leur nature.

L'*ad primum* fait observer qu' « il n'y a pas à pécher seulement celui qui exécute le péché mais aussi celui qui d'une façon quelconque est la cause du péché, soit en conseillant, soit en commandant, soit de toute autre manière ».

L'*ad secundum* déclare qu' « est tenu principalement de restituer celui qui a le rôle principal dans l'acte : en premier lieu, celui qui commande; secondement, celui qui exécute; et, ainsi de suite, par ordre. Toutefois, si l'un a restitué à celui qui a souffert le dommage, un autre n'est point tenu de restituer à celui-ci; mais ceux qui ont eu le rôle principal dans l'acte et ceux à qui la chose était parvenue sont tenus de restituer aux autres qui ont restitué ». — Saint Thomas ajoute que « si quelqu'un a commandé une injuste acceptation et que celle-ci n'ait pas eu lieu, il n'y a pas de restitution à faire, la restitution étant ordonnée principalement à réintégrer la chose

de celui à qui l'on a injustement causé du dommage ». — Cette réponse complète excellemment la doctrine déjà si lumineuse du corps de l'article.

L'*ad tertium* explique que « ce n'est point toujours que celui qui ne fait point connaître le voleur ou qui ne s'oppose pas à son acte ou qui ne le reprend pas est tenu à la restitution ; mais seulement quand ceci incombe à quelqu'un en raison de son office, comme aux princes de la terre : et pour ceux-ci il n'y a pas de grave péril à courir, puisqu'ils ont la force publique à cet effet d'être les gardiens de la justice ». — Nous avions déjà fait remarquer, au corps de l'article, la portée de cet enseignement de saint Thomas; et comme il fixe bien pour chacun la nature de ses obligations et de ses responsabilités.

Sont tenus à la restitution de ce qui a été pris injustement tous ceux qui à un titre quelconque ont été vraiment causes, par leur intervention ou leur manque coupable d'intervention, que tel homme ait été privé de son bien. L'obligation s'échelonne par ordre gradué selon que tel sujet aura, dans l'acte coupable, plus ou moins la raison de cause; mais tous sont tenus d'une façon solidaire, en telle sorte que si les autres ne le font pas, chacun est tenu de le faire jusqu'à ce que soit de nouveau rétablie intégralement l'égalité rompue au préjudice du légitime possesseur. — Il ne nous reste plus qu'à déterminer la question du temps ou du moment où doit se faire la restitution. Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si l'homme est tenu de restituer tout de suite ou s'il peut licitement différer la restitution?

Trois objections veulent prouver que « l'homme n'est point tenu de restituer tout de suite, mais plutôt peut licitement différer la restitution ». — La première déclare que « les pré-

ceptes affirmatifs n'obligent point à tout moment. Or, la nécessité de restituer est attachée à un précepte affirmatif. Donc l'homme n'est pas obligé de restituer tout de suite ». — La seconde objection dit que « nul n'est tenu à l'impossible. Or, quelquefois l'homme ne peut pas restituer tout de suite. Donc nul n'est tenu de restituer tout de suite. — La troisième objection fait remarquer que « la restitution est un acte de vertu, savoir de la justice. Or, le temps est une des circonstances qui sont requises pour les actes de vertu. Puis donc que les autres circonstances ne sont point déterminées dans les actes des vertus, mais qu'on doit les déterminer selon la raison de la prudence, il semble que dans la restitution non plus le temps ne doit pas être déterminé, en telle sorte qu'on soit tenu de restituer tout de suite ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la raison semble être la même dans toutes les choses qui doivent être restituées. Or, celui qui a loué le travail d'un mercenaire ne peut pas différer la restitution » ou le paiement convenu, « comme on le voit par ce qu'on lit dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 13) : *L'œuvre de ton mercenaire ne sera point retardée chez toi jusqu'au matin*. Donc pour les autres restitutions non plus on ne doit apporter de retard, mais il faut restituer tout de suite ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule cette déclaration essentielle. « De même, dit-il, que prendre le bien d'autrui est un péché contre la justice, de même aussi c'est un péché contre la justice de le détenir ; car du fait que quelqu'un détient la chose d'un autre contre le gré de son maître, il empêche ce dernier d'user de son bien, et par là il lui fait injure. D'autre part, il est manifeste que non pas même un moment il n'est permis de demeurer dans le péché, mais que tout homme est tenu de laisser immédiatement son péché, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XXI (v. 2) : *Comme de la vue du serpent, éloigne-toi du péché*. Et voilà pourquoi tout homme est tenu de restituer tout de suite ou de demander un délai à celui qui peut concéder l'usage de la chose ».

L'*ad primum* fait observer que « le précepte portant sur la restitution à faire, bien que dans sa forme il soit affirmatif,

implique cependant, en soi, un précepte négatif, défendant de retenir ce qui est à autrui ».

L'*ad secundum* déclare que « si quelqu'un ne peut point tout de suite restituer, son impuissance même l'absout de l'urgence attachée à la restitution ; comme du reste aussi il est totalement absous de l'obligation de restituer, s'il est dans l'impossibilité absolue de le faire. Il doit cependant demander la remise ou le délai à celui à qui il doit, soit par lui soit par un autre ».

L'*ad tertium* dit que « toute circonstance dont l'omission est contraire à la vertu doit être tenue comme déterminée et l'on doit l'observer. Et parce que le délai de la restitution constitue le péché de détention injuste qui s'oppose à la justice, à cause de cela il est nécessaire que le temps soit déterminé, savoir que la restitution se fasse tout de suite ». Il n'y a pas ici à en appeler à la prudence. C'est une chose essentielle, déterminée de soi.

La restitution doit être faite tout de suite, en telle sorte qu'on ne peut point, pour un temps si court soit-il, continuer de garder la chose qui a été enlevée injustement ou qui est due en justice, ni garder au delà du temps fixé la chose qu'on a pu d'ailleurs accepter justement; car agir autrement est agir contre la justice. Il n'y a qu'une cause qui excuse : c'est l'impossibilité de restituer tout de suite; et, dans ce cas, il faut demander un délai à celui qui peut concéder l'usage de la chose.

Ainsi donc nous voyons, au terme de cette question lumineuse, que la restitution est l'acte de la justice commutative, faisant que se trouve rétablie parmi les hommes l'égalité entre les biens que chacun doit avoir. Par elle, ce que l'un n'avait plus on n'aurait plus sans injustice lui est de nouveau rendu. Or, ce qui doit être ainsi rendu, c'est la chose elle-même, ou son équivalent exact, rien de plus, rien de moins, selon que quelqu'un l'avait déjà, soit d'une façon actuelle, soit d'une façon virtuelle, antérieurement à l'acte qui a modifié la pos-

session de cette chose, avec ceci d'ailleurs qu'il faudra tenir compte de toutes les conséquences qui auront pu être la suite de cet acte et continuer de modifier au préjudice du légitime possesseur l'intégrité de ce qu'il aurait sans la position de cet acte. C'est à lui-même que la chose doit être rendue, non à un autre, à moins qu'en la personne de celui-ci on ne le rende au premier. Et celui qui doit rendre, c'est quiconque est détenteur de la chose, ou quiconque se trouve avoir été la cause responsable de l'acte qui a rompu l'égalité de la justice. Aucun délai ne doit être apporté dans l'acte de restitution, en dehors du seul cas d'impossibilité. — D'un mot : tel sujet possédait ou était en voie de posséder telle chose. Je suis cause injustement qu'il ne l'a pas. Je suis tenu de faire immédiatement tout ce qui est en moi, pour qu'il l'ait selon que la chose est possible. — Voilà toute la loi de la restitution.

Après avoir marqué la distinction des deux espèces de justice particulière et étudié l'acte propre de la justice commutative, « nous devons maintenant considérer les vices qui sont opposés à ces deux sortes de justice. Et, d'abord, de l'acception des personnes, qui s'oppose à la justice distributive ; puis, des péchés qui s'opposent à la justice commutative » (q. 64-78). Cette dernière partie de notre étude sera, on le voit, de beaucoup, la plus étendue. C'est là aussi que nous aurons à traiter des questions du plus haut intérêt, non seulement au point de vue pratique, mais encore au point de vue doctrinal ; et, entre autres, nous aurons à traiter ici les grandes questions de la peine de mort (q. 64) ; du droit de propriété (q. 66) et de l'usure (q. 78). — Mais venons tout de suite au vice de l'acception des personnes.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXIII

DE L'ACCEPTION DES PERSONNES

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'acception des personnes est un péché?
2° Si elle a lieu dans la dispensation des choses spirituelles?
3° Si dans les témoignages d'honneur et de respect?
4° Si dans les jugements?

Ces quatre articles étudient, d'abord, la raison de péché dans l'acception des personnes (art. 1); puis, le mode dont elle se fait : en dehors du jugement : dans la dispensation des choses spirituelles (art. 2); dans les marques d'honneur ou de révérence (art. 3); dans l'acte officiel du jugement. — D'abord, la raison de péché dans l'acception des personnes. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'acception des personnes est un péché?

Trois objections veulent prouver que « l'acception des personnes n'est pas un péché ». — La première fait observer que « dans le nom de *personne* est comprise la dignité de la personne. Or, prendre garde aux dignités des personnes appartient à la justice distributive. Donc l'acception des personnes n'est pas un péché » — La seconde objection dit que « dans les choses humaines, les personnes viennent avant les choses : car les choses sont pour les personnes; et non inversement. Or, l'acception des choses n'est pas un péché. Donc l'acception des personnes le sera bien moins encore ». — La troisième

objection déclare qu' « en Dieu, il ne peut y avoir aucune iniquité ou aucun péché. Or, il semble que Dieu accepte les personnes; car, parfois, de deux hommes d'une même condition, Il prend l'un par la grâce et Il laisse l'autre dans le péché; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 40; S. Luc, ch. XVII, v. 34) : *Deux seront dans le même lit : l'un sera pris et l'autre laissé.* Donc l'acception des personnes n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* oppose que « rien n'est défendu dans la loi divine sinon le péché. Or, l'acception des personnes est défendue dans le *Deutéronome*, ch. I (v. 17), où il est dit : *Vous n'accepterez la personne de qui que ce soit.* Donc l'acception des personnes est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'acception des personnes est opposée à la justice distributive. C'est qu'en effet l'égalité de la justice distributive consiste en ce que diverses choses sont attribuées à des personnes diverses selon la proportion aux dignités des personnes. Si donc quelqu'un considère cette propriété de la personne qui fait que ce qui lui est conféré lui est dû, ce ne sera point l'acception de la personne, mais l'acception de la cause. Aussi bien la glose, sur cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. VI (v. 9) : *Il n'y a point d'acception de personnes en Dieu*, dit que *le juge juste discerne les causes, non les personnes.* Par exemple, si quelqu'un promeut un sujet à la maîtrise en raison de la science suffisante qui est en lui, là on considère la cause vraie, non la personne. Si, au contraire, quelqu'un considère en celui à qui il confère quelque chose, non ce pour quoi ce qui lui est donné lui est proportionné ou lui est dû, mais cela seul qu'il est tel homme, par exemple, Pierre ou Martin », c'est-à-dire quelqu'un que l'on connaît et qui plaît, sans autre mérite de sa part, « là est l'acception de la personne, parce qu'on ne lui attribue pas une chose pour quelque motif qui l'en rende digne, mais simplement » parce qu'il est un tel et « on l'attribue à la personne. Or, à la personne se réfère toute condition qui ne va pas à la cause qui rendrait tel sujet digne de tel don ; par exemple, si quelqu'un promeut un sujet à la Prélature ou à la Maîtrise, parce qu'il

est riche, ou parce qu'il est son parent, c'est l'acception de la personne » ; car ni la richesse, ni la parenté ne font qu'un sujet soit digne d'être prélat ou d'être maître. « Toutefois, il arrive que telle condition de la personne rend un sujet digne d'une chose, qui ne le rend pas digne d'une autre : c'est ainsi que la parenté fait que tel sujet est digne d'être institué héritier du patrimoine, mais non de se voir conférer la prélature ecclésiastique. De là vient que la même condition de la personne considérée en telle affaire constituera l'acception de la personne, qui ne constituera point cette acception en une autre affaire. — Ainsi donc, conclut saint Thomas, l'on voit que l'acception des personnes s'oppose à la justice distributive, en ce qu'elle fait agir contrairement à la proportion » devant exister entre ce qui est distribué et la qualité de la personne. « D'autre part, rien n'est opposé à la vertu sinon le péché. Donc l'acception des personnes est un péché ».

L'*ad primum* nous redit d'un mot extrêmement précis, que « dans la justice distributive, on considère les conditions des personnes qui constituent une cause ou une raison de dignité ou de dette. Mais dans l'acception des personnes, on considère les conditions qui ne sont pour rien dans la raison de cause », à l'égard de ce qui est conféré, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* explique encore cette même doctrine. « Les personnes sont proportionnées à certaines choses qui leur sont distribuées, et s'en trouvent rendues dignes, en raison de certaines choses qui appartiennent à la condition de la personne; aussi bien ces sortes de conditions doivent être prises en considération, comme ayant la raison de cause propre. Mais quand on considère les personnes elles-mêmes », sous leur raison de telles personnes, et non sous la raison de telle qualité les rendant dignes de telle attribution, « dans ce cas, on prend pour cause ce qui ne l'est pas. Et l'on voit par là que telles personnes qui peuvent être plus dignes, à les considérer en elles-mêmes d'une façon absolue, ne le sont pourtant pas relativement à telle attribution qui leur est faite ». Or c'est cela qui constitue la raison d'injustice dans l'attribution.

L'*ad tertium* dit qu' « il est une double manière de donner : l'une, qui se rapporte à la justice, et qui fait qu'on donne à quelqu'un ce qui lui est dû. C'est dans ces sortes de cas que l'acception des personnes peut se rencontrer. — L'autre manière de donner est celle qui appartient à la libéralité, et qui fait qu'on donne gratuitement à quelqu'un ce qui ne lui est pas dû. C'est à ce mode que se rattache la collation des bienfaits de la grâce, par lesquels Dieu s'unit les pécheurs. Dans ce mode de donner, l'acception des personnes ne saurait avoir de place ; car chacun peut sans injustice donner de ce qui lui appartient, autant qu'il veut et à qui il veut, selon cette parole du Père de famille en saint Matthieu, ch. xx (v. 14, 15) : *Ne m'est-il point permis de faire ce que je veux? Prends ce qui est à toi, et va-t-en* ». — Un chef d'État, ou tout autre pouvoir préposé à une gestion publique, est tenu, en justice, de gérer les biens de la communauté et de distribuer soit les charges, soit les avantages selon la dignité ou la compétence des personnes, Mais, s'il s'agit de ce qui lui est personnel ou de ses biens propres, il en peut disposer comme il l'entend.

Toute distribution faite parmi les hommes ou toute attribution par mode de charges ou par mode de bénéfices qui est faite, par un préposé aux affaires publiques, de ce qui est le bien de la communauté, si elle se fait au profit ou au détriment de tel individu, non parce qu'il y a en lui une raison qui le rend digne de ce traitement, mais uniquement parce qu'il est tel individu, est une acception de la personne et constitue un péché contre la justice distributive. — Ce péché, peut-il se rencontrer dans la dispensation des choses spirituelles? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit, l'un des plus importants pour tout ce qui touche à l'ordre ecclésiastique.

Article II.

Si dans la dispensation des choses spirituelles trouve place l'acception des personnes?

Quatre objections veulent prouver que « dans la dispensation des choses spirituelles, n'a point de place l'acception des personnes » sous sa raison de péché. — La première dit que « conférer une dignité ecclésiastique ou un bénéfice à quelqu'un en raison de la parenté semble appartenir à l'acception des personnes; car la parenté n'est pas une cause qui rende digne d'un bénéfice ecclésiastique. Or, ceci ne semble pas être un péché, puisque les prélats dans l'Église ont coutume de le faire. Donc le péché de l'acception des personnes ne semble pas trouver place dans la dispensation des choses spirituelles ». — La seconde objection déclare que « préférer le riche au pauvre semble appartenir à l'acception des personnes, comme on le voit par saint Jacques, ch. II (v. I et suiv.). Or », dit l'objection, et on remarquera avec quelle netteté saint Thomas la présente, « on accorde plus facilement des dispenses aux riches et aux puissants quant au fait de contracter mariage à un degré prohibé, qu'on ne le fait aux autres. Donc le péché de l'acception des personnes ne semble pas avoir lieu dans la dispensation des choses spirituelles ». — La troisième objection, particulièrement importante, fait observer que « selon les prescriptions du droit » dans l'Église (chap. *Cum dilectus*, *de Electione*), « il suffit d'élire quelqu'un qui soit bon, et il n'est point requis d'élire le meilleur. Or, élire quelqu'un qui est moins bon à quelque chose qui est plus haut semble appartenir à l'acception des personnes. Donc l'acception des personnes n'est pas un péché, quand il s'agit des choses spirituelles ». — La quatrième objection en appelle à ce que « selon les statuts de l'Église (au même endroit), il faut élire quelqu'un qui soit du giron de l'église », c'est-à-dire qui appartient à l'église même dont il

s'agit d'être le titulaire. « Or, cela semble appartenir à l'acception des personnes, parce que quelquefois on trouverait ailleurs des sujets plus compétents. Donc l'acception des personnes n'est pas un péché dans les choses spirituelles ». — Ces objections tendent à prouver, on le voit, que ce que nous avons défini l'acception de personnes et dont nous avons dit que c'était un péché contre la justice distributive, peut bien se trouver dans la gestion des choses spirituelles et s'y trouve, en effet, souvent; mais qu'en ces choses-là le caractère peccamineux ne l'accompagne pas. Nous verrons tout à l'heure comment saint Thomas répondra à ces objections.

L'argument *sed contra* s'appuie sur le mot de saint Jacques, dans son chapitre II (v. I), où « il est dit : *N'ayez point dans l'acception des personnes la foi de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Et la glose de saint Augustin dit, à ce sujet : *Comment pouvoir supporter que soit élu un riche pour occuper le siège d'honneur dans l'Église, au mépris du pauvre plus instruit et plus saint?* »

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle d'abord, que « comme il a été dit (art. préc.), l'acception des personnes est un péché en tant qu'elle est contraire à la justice. Or, ajoute le saint Docteur, plus un homme transgresse la justice en des choses importantes, plus il pèche gravement. Il s'ensuit que les choses spirituelles étant supérieures aux choses temporelles, c'est un péché plus grave de faire acception des personnes dans la dispensation des choses spirituelles que dans la dispensation des choses temporelles. Et parce que l'acception des personnes se produit quand on attribue quelque chose à une personne en dehors de la proportion de ce qui l'en rend digne, il faut considérer que la dignité d'une personne peut se prendre d'une double manière. D'abord, purement et simplement, ou en elle-même; et, de ce chef, la plus grande dignité sera en celui qui abonde le plus des dons spirituels de la grâce. D'une autre manière, par rapport au bien commun. C'est qu'en effet, il arrive quelquefois que celui qui est moins saint et moins savant peut cependant contribuer davantage au bien commun, en raison de sa puissance, ou de son industrie dans le siècle, ou pour toute autre chose de cette nature. Et parce

que les dispensations des choses spirituelles sont ordonnées avant tout à l'utilité commune, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 7) : *A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit selon l'utilité;* en raison de cela, quelquefois, sans qu'il y ait acception de personnes, dans la dispensation des choses spirituelles, ceux qui sont purement et simplement moins bons sont préférés aux meilleurs; c'est ainsi, du reste, que Dieu lui-même concède quelquefois ses grâces gratuitement données à des hommes qui sont moins bons ». — On aura remarqué la portée de cette doctrine; et comme elle doit rendre circonspect dans les jugements que l'on fait sur la manière dont s'administrent parfois les choses de l'Église. La réponse aux objections va préciser encore cette doctrine si importante.

L'*ad primum* répond qu' « au sujet des parents du prélat, il faut distinguer. — Quelquefois, en effet, ils sont moins dignes et d'une façon pure et simple et par rapport au bien commun. Dans ce cas, s'ils sont préférés à des plus dignes, il y a péché d'acception de personnes dans la dispensation des choses spirituelles : car le prélat ecclésiastique n'est point le maître de ces choses, en telle sorte qu'il puisse les donner comme il lui plaît; mais il en est le dispensateur, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 1) : *Que l'homme nous considère comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu.* — D'autres fois les parents du prélat ecclésiastique sont aussi dignes que les autres. Et, dans ce cas, le prélat peut licitement, sans qu'il y ait acception de personnes, préférer ses parents; car il y a au moins ceci, en plus, à leur avantage, qu'il pourra se fier à eux plus pleinement pour administrer dans un même esprit les affaires de l'Église. Toutefois, il faudrait s'en abstenir en raison du scandale, si d'autres prenaient occasion de là pour donner à leurs parents, même sans aucune dignité de leur part, les biens d'Église ». — Ici encore on remarquera la sagesse de cet enseignement de saint Thomas, également éloigné de la complaisance coupable à l'endroit des abus, et de la critique mauvaise qui trouve à redire à tout ce que font les supérieurs ecclésiastiques. Si on

s'était toujours inspiré de cet enseignement, le monde n'aurait jamais connu les tristesses de la pseudo-Réforme protestante.

L'*ad secundum* dit que « la dispense au sujet du mariage à contracter a coutume d'être donnée surtout pour affermir le lien de la paix ; et ceci est particulièrement nécessaire, pour l'utilité commune, à l'endroit des personnes haut placées ; c'est pour cela qu'on leur accorde plus facilement la dispense, sans qu'il y ait acception des personnes ». — Le bien-fondé de cette réponse et sa haute sagesse nous montrent une fois de plus avec quelle circonspection il faut apprécier la conduite des supérieurs ecclésiastiques.

L'*ad tertium* formule, au sujet de l'élection, une distinction du plus haut intérêt. « S'il s'agit de rendre l'élection inattaquable au for extérieur de la justice, il suffit d'élire quelqu'un qui soit bon, et il n'est point nécessaire d'élire le meilleur; sans cela, en effet, toute élection pourrait être contestée. Mais s'il s'agit de la conscience de celui qui élit, il est tenu d'élire le meilleur, soit au sens pur et simple, soit par comparaison au bien commun », ainsi qu'il a été expliqué au corps de l'article. « Si, en effet, on peut avoir, pour telle dignité, quelqu'un qui est plus apte, et qu'un autre soit préféré, il faut qu'il y ait à cela une raison ou une cause. Et si cette raison se rapporte à l'affaire, de ce chef celui qui est élu sera plus apte. Si elle ne s'y rapportait point, dans ce cas il y aurait manifestement acception des personnes ».

L'*ad quartum* déclare, toujours à ce même sujet de l'élection, que « celui qui est pris du sein de l'église a coutume le plus souvent d'être plus utile au bien commun ; car il aime davantage l'église où il a été nourri. C'est pour cela aussi qu'il était ordonné dans le *Deutéronome*, ch. XVII (v. 15) : *Tu ne pourras point faire roi quelqu'un d'une autre nation, qui ne soit pas ton frère* ». — Nous avions déjà eu l'occasion de faire remarquer combien sage était cette dernière prescription de l'ancienne loi ; et comment la monarchie française lui avait dû sa principale force et son éclat incomparable (cf. *1ª-2ae*, q. 105, art. 1, *ad 2um*).

Même dans la dispensation des choses spirituelles, ou des biens et des dignités de l'Église, l'acception des personnes peut se trouver. Elle s'y trouve, en effet, quand ces biens ou ces dignités sont conférés à telle personne pour elle-même et non en raison des motifs qui l'en rendent digne et même plus digne que toute autre, sinon d'une façon pure et simple, du moins eu égard à l'utilité du bien commun. Cette acception des personnes, quand elle se produit ainsi dans la dispensation des choses spirituelles, est un péché encore plus grave que lorsqu'elle se produit dans la dispensation des choses corporelles. — Mais peut-on dire que le péché de l'acception des personnes se rencontre aussi dans les témoignages d'honneur ou de respect rendus aux diverses personnes parmi les hommes ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si dans les témoignages d'honneur et de respect a lieu le péché d'acception de personnes ?

Trois objections veulent prouver que « dans les témoignages d'honneur et de respect n'a point lieu le péché de l'acception des personnes ». — La première déclare que « l'honneur ne semble être rien autre qu'une certaine marque de respect donnée à quelqu'un en témoignage de la vertu ; comme on le voit par Aristote, au livre I de l'*Éthique* (ch. v, n. 5 ; de S. Th., leç. 5). Or, les prélats et les princes doivent être honorés, même s'ils sont mauvais ; comme aussi les parents au sujet desquels il est ordonné, dans l'*Exode*, ch. xx (v. 11) : *Honore ton père et ta mère*. Et même les maîtres doivent être honorés par leurs esclaves, seraient-ils d'ailleurs mauvais ; selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. vi (v. 1) : *Que ceux qui sont esclaves sous le joug tiennent leurs maîtres comme dignes d'honneur*. Il semble donc que l'accep-

tion de la personne ne soit pas un péché dans les marques d'honneur que l'on donne aux hommes ». — La seconde objection rappelle qu' « il est prescrit, dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 82) : *Devant une tête blanche, lève-toi, et honore la personne du vieillard.* Or, cela semble appartenir à l'acception des personnes ; car, parfois, les vieillards ne sont point vertueux ; selon cette parole de Daniel, ch. XIII (v. 5) : *L'iniquité est venue des vieillards du peuple.* Donc l'acception des personnes n'est pas un péché dans les témoignages d'honneur ». — La troisième objection fait remarquer que « sur ce mot de saint Jacques, ch. II (v. 1) : *N'ayez point dans l'acception des personnes*, etc., la glose de saint Augustin dit : *Si ce que marque saint Jacques : Alors qu'entre au milieu de vous un homme ayant un anneau d'or*, etc., *s'entend des réunions quotidiennes, qui donc ici ne pèche pas, si toutefois il pèche.* Or, il y a là une acception de personnes, quand on honore les riches pour leurs richesses. Saint Grégroire dit, en effet, dans une certaine homélie (Hom. XXVIII, *sur l'Évangile*) : *Notre orgueil est confondu, parce que dans les hommes, ce n'est point la nature qui les fait à l'image de Dieu, mais les richesses, que nous honorons.* Il suit de là que les richesses n'étant point une cause suffisante d'honneur, honorer les riches pour leurs richesses appartiendra à l'acception des personnes. Donc l'acception des personnes n'est pas un péché quand il s'agit des témoignages d'honneur ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans la glose sur saint Jacques, chapitre II (v. 1) : *Quiconque honore le riche pour ses richesses pèche.* Et, pour la même raison, il y aura péché, si quelqu'un est honoré en raison d'autres motifs qui ne le font point digne d'honneur ; chose qui appartient à l'acception des personnes. Donc l'acception des personnes dans les témoignages d'honneur est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule en quelques mots d'une admirable précision toute la doctrine de l'honneur, d'où il inférera immédiatement la solution des difficultés soulevées dans les objections. « L'honneur, nous dit-il, est un certain témoignage rendu à la vertu de celui qui est honoré. Il suit de là que seule la vertu est la cause qui justifie l'hon-

neur. Toutefois, il faut savoir que quelqu'un peut être honoré, non seulement pour sa vertu propre, mais aussi pour la vertu d'un autre. C'est ainsi que les princes et les prélats sont honorés, même s'ils sont mauvais, en tant qu'ils gèrent la personne de Dieu et de la communauté à laquelle ils sont préposés ; selon cette parole des *Proverbes*, ch. XXVI (v. 8) : *Comme celui qui apporte des pierres au tas de Mercure, tel est celui qui rend honneur à l'insensé.* C'est que », explique saint Thomas, « les païens attribuaient à Mercure la raison ou le calcul ; et, à cause de cela, on appelle tas ou monceau de Mercure le cumul de la dette, où le marchand met quelquefois une petite pierre à la place de cent marcs d'argent ; pareillement aussi l'insensé est honoré, parce qu'il est mis à la place de Dieu et à la place de toute la communauté ». Le texte des *Proverbes* peut se lire de diverses manières. Et, pareillement, l'application qu'en fait saint Thomas ou l'explication qu'il en donne pourraient se discuter du point de vue littéral. Quant à la pratique des marchands qu'il signale et à l'application qu'il en fait dans la question qui nous occupe, le sens ressort de lui-même : en soi, une petite pierre ne saurait être considérée comme ayant la valeur de cent marcs ; mais, si elle se trouve placée dans un tas conventionnel, elle pourra représenter cette valeur. De même, parmi les hommes, l'insensé ne mérite en soi aucun honneur ; mais s'il occupe telle place où il représente, par la fonction qu'il accomplit, Dieu Lui-même et la communauté au nom de qui il agit, dans ce cas on l'honorera en raison de Dieu et de la communauté. On aura remarqué, dans le texte de saint Thomas, le rapprochement et l'union de ces deux formules, répétées par deux fois, au sujet de ceux qui remplissent une fonction sociale : *ils gèrent la personne de Dieu et de la communauté ; ils sont mis à la place de Dieu et de toute la communauté.* Nous voyons par là à quelle distance était, du faux démocratisme, la pensée de saint Thomas, en ce qui touche à la vraie nature du pouvoir dans la société. Si le chef représente le peuple, il représente davantage encore Dieu Lui-même ; et quelle que puisse être la forme démocratique d'un État, la volonté du peuple n'a de valeur que si elle est conforme à la volonté de Dieu.

Saint Thomas ajoute, après avoir ainsi justifié les témoignages d'honneur qu'on donne aux princes ou aux prélats, même s'ils sont mauvais, que « pour la même raison, on doit honorer les parents et les maîtres, à cause de la participation de la dignité de Dieu, Père et Seigneur de toutes choses. — Quant aux vieillards, on doit les honorer, à cause du signe de la vertu, qui est la vieillesse, bien que ce signe soit quelquefois en défaut » et puisse nous tromper. « Aussi bien, comme il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. VI (v. 8, 9) : *La vieillesse doit toujours être honorée : mais elle ne se compte point par la longueur et le nombre des années : les cheveux blancs sont pour l'homme sa sagesse ; et son âge avancé, sa vie immaculée.* — Pour les riches, on les doit honorer en ce qu'ils ont une plus grande place dans les communautés. Si on les honorait seulement en raison des richesses, ce serait le péché de l'acception des personnes ». — Sur ce dernier point, qui est en un sens le plus délicat, saint Thomas nous donne lui-même un complément de doctrine extrêmement précieux, dans un article de ses *Quodlibet* (*Quodlibet*, X, q. 6, art. 1). « Si l'honneur est rendu au riche, nous dit-il, pour des motifs où les richesses peuvent servir, ce ne sera point l'acception des personnes ; ce le serait, si les richesses n'étaient pour cela d'aucune utilité. Or, ajoute le saint Docteur, il y a une double sorte d'honneur. L'un, qui est dû à quelqu'un en raison de lui-même et pour la vertu qui est en lui ; telle est la recommandation, la louange et autres choses de ce genre. Pour cet honneur, les richesses ne servent de rien. Aussi bien, si un tel honneur est rendu à quelqu'un en raison de ses richesses, c'est l'acception des personnes. Et c'est pour cela qu'au témoignage de Valère Maxime, les honneurs qui sont dus à la vertu, comme les triomphes et autres choses de ce genre, ne pouvaient jamais, chez les anciens Romains, être achetés à prix d'argent ». Hélas ! qu'est devenue la fière indépendance de ces vieux Romains, en nos temps où l'on a vu des titres qui ont pour devise le nom même de l'honneur être conférés souvent aux plus indignes et s'acheter par les trafics les plus honteux. Saint Thomas ajoute qu' « il est un autre honneur, qui est dû à l'homme en raison de la place

qu'il occupe dans la république » ou dans la communauté. « Dans ce cas, c'est la république » elle-même ou toute la communauté « qu'on honore dans la personne de tel individu. Telle est la raison qui fait qu'on honore les rois et les princes et autres personnes semblables », quand bien même ces personnes n'aient aucune vertu. Ce n'est point en raison d'elles-mêmes, mais en raison de leur fonction ou de leur place qu'on les honore. « Et parce que, ajoute saint Thomas avec une fine pointe d'ironie mélancolique, dans la république » ou la société « terrestre, les riches occupent un état plus élevé, à cause de cela les citoyens de la Jérusalem céleste », c'est-à-dire les âmes saintes, « comme en exil dans cette terre de Babylone, doivent se conformer aux usages de ceux au milieu desquels ils vivent, ainsi que le dit saint Augustin au livre de la *Cité de Dieu,* dans les choses qui ne sont point contraires à Dieu. Et, pour autant, il est aussi permis d'honorer les riches de ces sortes d'honneurs seulement qui ont trait au commerce extérieur ». Ce dernier mot est ainsi expliqué à l'*ad primum* du même article : « Dans les choses qui ont trait à la foi du Christ, ce serait un péché de préférer les riches aux pauvres, comme dans l'administration des sacrements et autres choses de ce genre ; mais dans les choses que le commerce du monde implique, il faut se conformer aux usages du monde : *in his quæ mundi convictus requirit, oportet mundi gerere morem* ». Quelle sagesse et quelle mesure dans ces paroles de notre saint Docteur ! Et il finit par ce mot, à l'*ad secundum*, répondant à une objection qui voulait qu'on réserve les honneurs pour ce qui est divin, ajoutant qu'il n'y a rien de divin dans le riche en raison de ses richesses : — « Même les richesses, en tant qu'elles sont un certain bien, sont quelque chose de divin, surtout en tant qu'elles fournissent le moyen de faire beaucoup de choses bonnes ».

Saint Thomas ajoutait, ici, dans la *Somme*, après l'exposé du corps de l'article : « Par où les objections se trouvent résolues ».

Donner à quelqu'un une marque d'honneur ou de respect, si n'éclate pas en lui une vraie vertu proportionnée à cette marque d'honneur et de respect, qu'il s'agisse de sa vertu pro-

pre ou de la vertu d'un autre qu'il représente, ou à tout le moins le signe de la vertu, ou encore une certaine prééminence, ne serait-ce qu'en raison de sa fortune et de l'action salutaire qu'il peut avoir par là dans la société, ne laisse pas d'être un véritable péché d'acception des personnes, contraire à la justice distributive : car de donner aux uns, sans la raison qui le motive, ce à quoi les autres n'ont droit qu'à cause de cette raison, c'est diminuer la valeur de ce qu'on donne à ces derniers, quand il s'agit des choses de l'honneur et du respect, si tant est d'ailleurs qu'on ne les en prive pas eux-mêmes pour le donner aux autres indûment : et, dans un cas comme dans l'autre, c'est pécher contre la justice distributive. — Il ne nous reste plus qu'à examiner si le péché de l'acception des personnes peut avoir lieu dans les jugements. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si, dans les jugements, a lieu le péché de l'acception des personnes ?

Trois objections veulent prouver que « dans les jugements n'a point lieu le péché de l'acception des personnes ». — La première rappelle que « l'acception des personnes s'oppose à la justice distributive, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, les jugements semblent le plus appartenir à la justice commutative. Donc l'acception des personnes n'a point lieu dans les jugements ». — La seconde objection fait observer que « les peines sont infligées par un certain jugement. Or, dans les peines se produit l'acception des personnes sans qu'il y ait péché : c'est ainsi que sont punis plus gravement ceux qui commettent une injure contre les personnes des princes que ceux qui la commettent contre les personnes des autres. Donc l'acception des personnes », sous sa raison de péché, « n'a point lieu dans les jugements ». — La troisième objection remarque qu' « il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. IV (v. 10) : *Quand tu juges, sois*

miséricordieux aux pupilles. Or, cela semble faire acception de la personne du pauvre. Donc l'acception de la personne dans les jugements n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* cite le texte des *Proverbes*, ch. XVIII (v. 5), où « il est dit : *Faire acception de la personne dans le jugement n'est pas chose bonne* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 60, art. 1), le jugement est l'acte de la justice, selon que le juge ramène à l'égalité de la justice les choses qui peuvent causer l'inégalité opposée. Or, l'acception des personnes implique une certaine inégalité, en tant qu'on attribue à une personne au delà de sa proportion, dans laquelle consiste l'égalité de la justice » : il n'y a égalité, en effet, que si l'on attribue à une personne ce qui est en proportion avec ce qui est en elle, ou avec ce qui constitue son droit ; si donc on lui accorde, dans le jugement, ce à quoi elle n'a pas droit, uniquement parce que c'est elle, il y a là une acception de la personne qui constitue au premier chef un péché contre la justice. « Il s'ensuit manifestement que l'acception des personnes gâte le jugement » et le rend injuste.

L'*ad primum* dit que « le jugement peut se considérer d'une double manière. — D'abord, par rapport à la chose même qui est jugée. De ce chef, le jugement est quelque chose de commun à la justice commutative et à la justice distributive : on peut, en effet, définir ou déterminer par le jugement comment quelque chose de commun doit être distribué entre plusieurs, et comment l'un doit restituer à un autre ce qu'il lui a pris. — D'une autre manière, le jugement peut être considéré quant à la forme même du jugement, en tant que le juge, même dans la justice commutative, prend de l'un pour donner à l'autre ». Ici, on ne considère plus directement ou en soi la chose elle-même qui passe de l'un à l'autre ; mais on considère le fait qu'on prend de l'un et qu'on donne à l'autre : ce sont les personnes qui sont directement considérées, en tant que l'une perd et que l'autre reçoit. « Or, ceci appartient à la justice distributive » dont le propre est de considérer les personnes dans leurs rapports avec la cause, objet de l'acte de justice.

« Il s'ensuit qu'à ce titre, en tout jugement peut avoir lieu l'acception des personnes ».

L'*ad secundum* déclare que « si quelqu'un est puni plus gravement pour une injure commise contre une personne plus haute, ce n'est point l'acception des personnes ; parce que la diversité des personnes produit dans ce cas une diversité dans la chose elle-même, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 58, art. 10, *ad* 3um ; q. 61, art. 2, *ad* 3um).

L'*ad tertium* explique que « l'homme doit, dans le jugement, subvenir au pauvre tant qu'il le peut, mais sans jamais blesser la justice ; autrement s'appliquerait ce qui est dit dans l'*Exode*, ch. XXIII (v. 3) : *Tu n'auras point pitié même du pauvre dans le jugement* » ; c'est-à-dire que même la considération qu'il s'agit d'un pauvre et d'un miséreux ne doit point faire fléchir la justice et amener un jugement injuste. Dans le cas contraire, ce serait manifestement l'acception de la personne : car si la qualité de pauvre peut justement provoquer la pitié et la commisération, elle ne peut pas faire que le droit cesse d'être le droit ou que le droit soit altéré.

En tout jugement qui fixe en justice ce qui doit être fait soit par mode de distribution soit par mode de commutation, le péché de l'acception des personnes peut se rencontrer ; parce que tout jugement implique l'attribution de quelque chose à quelqu'un. Si donc dans cette attribution on considère non point ce qui rend tel sujet digne de telle attribution, soit en raison des qualités de sa personne ou des biens qui lui assignent telle place, dans la justice distributive, soit en raison du titre légitime qui constitue son droit strict à telle chose, dans la justice commutative, mais simplement le fait qu'il est un tel dont la personne nous plaît en raison de ce qu'il est pour nous, il y aura toujours nécessairement acception dans la personne ; et cette acception sera un péché contre la justice distributive.

Après avoir déterminé ce qui pouvait avoir trait au péché ou au vice de l'acception des personnes, opposé à la justice

distributive, « nous devons maintenant considérer les vices opposés à la justice commutative. Et, d'abord, les péchés qui se commettent à l'endroit des commutations involontaires (q. 64-76); puis, les péchés qui se commettent à l'endroit des commutations volontaires (q. 77-78). — A l'endroit des commutations involontaires, les péchés se commettent en ce qu'on cause du dommage au prochain contre sa volonté ; chose qui peut se faire d'une double manière : par des actes ; et par des paroles. — Par des actes, quand le prochain est lésé : ou dans sa personne propre ; ou dans une personne qui lui est unie ; ou dans ses biens propres (cf. q. 61, art. 3). De toutes ces choses donc il nous faut traiter par ordre » : des péchés contre les personnes (q. 64-65); des péchés contre les biens (q. 66). — D'abord, des péchés contre les personnes. Ils peuvent se produire d'une double manière : l'une, radicale, et qui consiste à donner la mort; l'autre, comprenant tous les modes dont on peut violenter une personne en deçà de la mort. — Le premier mode, ou « l'homicide, par lequel on nuit le plus au prochain », va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXIV

DE L'HOMICIDE

Cette question comprend huit articles :

1° Si tuer les animaux sans raison ou même les plantes est un péché ?
2° Si mettre à mort le pécheur est une chose permise ?
3° Si cela est permis à une personne privée, ou seulement à la personne publique ?
4° Si cela est permis à un clerc ?
5° S'il est permis à quelqu'un de se donner la mort à lui-même ?
6° S'il est permis de tuer un homme juste ?
7° S'il est permis à quelqu'un de tuer un homme en se défendant lui-même ?
8° Si l'homicide fortuit est un péché mortel ?

Il s'agit, on le voit, dans toute cette question, du fait de mettre à mort ou d'enlever la vie : d'abord, en général, et de quelque être vivant qu'il s'agisse, sans excepter les animaux et les plantes (art. 1) ; secondement, par rapport à l'homme (art. 2-8). — Et, ici, d'abord, le sachant et le voulant (art. 2-7) ; secondement, sans le vouloir ou d'une manière fortuite (art. 8). — Le sachant et le voulant, hors du cas de sa défense personnelle (art. 2-6) ; dans le cas de sa défense personnelle (art. 7). — Hors du cas de sa défense personnelle, à l'endroit du pécheur (art. 2-5) ; à l'endroit du juste (art. 6). — A l'endroit du pécheur, si c'est un autre qui lui enlève la vie (art. 2-4) ; si c'est lui-même qui se donne la mort (art. 5). — Si c'est un autre qui lui enlève la vie : la chose peut-elle être permise (art. 2) ; à qui le sera-t-elle (art. 3-4). — D'abord, en général, le fait de mettre à mort un être vivant, de quelque être vivant qu'il s'agisse, serait-ce même un animal sans raison ou une

simple plante, est-il chose illicite ; ou doit-on dire qu'il est des êtres vivants qu'on peut mettre à mort ? C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si tuer n'importe quel être vivant est une chose illicite ?

Trois objections veulent prouver que « tuer n'importe quel être vivant est une chose illicite ». — La première en appelle à « saint Paul », qui « dit, dans son épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 2) : *Celui qui résiste à l'ordination de Dieu s'acquiert à lui-même la damnation*. Or, par l'ordination de la divine Providence tous les vivants sont conservés ; selon cette parole du psaume (CXLVI, v. 8, 9) : *C'est Lui qui produit le foin sur les montagnes et donne aux animaux leur pâture*. Donc mettre à mort n'importe quel être vivant semble chose illicite ». — La seconde objection dit que « l'homicide est un péché du fait qu'on prive l'homme de la vie. Or, la vie est commune à tous les animaux et aux plantes. Donc, pour la même raison, il semble que c'est un péché de tuer les animaux sans raison et les plantes ». — La troisième objection fait observer que « dans la loi divine il n'est déterminé de peine spéciale que pour le péché. Or, contre celui qui tue la brebis ou le bœuf d'un autre est statuée une peine déterminée dans la loi divine ; comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XXII (v. 1). Donc la mise à mort des animaux sans raison est un péché ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XX) : *Quand nous entendons : Tu ne tueras point : nous ne tenons pas que cela ait été dit des plantes, car en elles il n'est aucun sentiment ; ni des animaux sans raison, car aucune raison ne les unit à nous. Il reste donc que nous entendions de l'homme ce qui a été dit : Tu ne tueras point* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule un principe de lumineux bon sens qui va lui permettre de résoudre excellem-

ment la question proposée. « Nul ne pèche, dit-il, de ce qu'il use d'une chose pour ce en vue de quoi elle est faite. Or, dans l'ordre des choses, ce qui est moins parfait est pour ce qui est plus parfait; comme, du reste, aussi, dans la voie de la génération, la nature procède des choses imparfaites aux choses parfaites. De là vient que comme dans la génération de l'homme, on a d'abord le vivant, puis l'animal, puis enfin l'homme; de même aussi les êtres qui vivent seulement, comme les plantes, sont, d'une façon générale, pour tous les animaux, et les animaux sont pour l'homme. Si donc l'homme use des plantes pour le bien des animaux et des animaux pour le bien des hommes, ce n'est point chose illicite; comme d'ailleurs on le voit par Aristote, au livre I des *Politiques* (ch. III, n. 7, 8; de S. Th., leç. 6). D'autre part, entre autres usages, celui-là semble le plus nécessaire, que les animaux usent des plantes pour se nourrir; et les hommes, des animaux; chose qui ne peut se faire sans qu'on les mette à mort. Il suit de là qu'il est permis de mettre à mort et les plantes pour qu'elles servent aux animaux, et les animaux pour qu'ils servent aux hommes, en vertu même de l'ordination divine. Il est dit, en effet, dans la *Genèse*, ch. I (v. 29, 30) : *Voici que je vous ai donné toute herbe et tout arbre fruitier pour qu'ils vous servent de nourriture à vous et à tous les animaux*. Et, dans la *Genèse*, ch. IX (v. 3), il est dit : *Tout ce qui se meut et qui vit vous sera en nourriture*.

L'*ad primum* répond qu' « en vertu de l'ordination divine la vie des animaux et des plantes est conservée non point pour ces animaux et ces plantes, mais pour l'homme. Aussi bien, comme saint Augustin le dit, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XX), *c'est par une très juste ordination du Créateur que la vie et la mort des animaux et des plantes demeurent soumises à notre usage* ».

L'*ad secundum* donne la raison foncière de cette loi de la divine Providence. « Les animaux et les plantes n'ont point la vie rationnelle qui les fasse agir par eux-mêmes ou d'eux-mêmes; ils agissent toujours comme mus par un autre, en vertu d'une certaine impulsion naturelle. Et c'est là le signe qu'ils sont naturellement faits pour servir et pour être accommodés aux usages des autres ».

L'*ad tertium* dit que « celui qui tue le bœuf d'un autre pèche, non parce qu'il tue un bœuf, mais parce qu'il cause du dommage à l'homme en ce qui lui appartient. Aussi bien son péché n'est point contenu sous le péché d'homicide, mais sous le péché de vol ou de rapine ».

Le point de doctrine que vient de nous exposer saint Thomas avait déjà de son temps une importance particulière. Dans son commentaire sur les *Sentences*, livre I, dist. 39, q. 2, art. 2, au sujet des erreurs contre la Providence, il disait que « d'autres, estimant que la Providence est la même pour les êtres qui ont la raison et pour ceux qui ne l'ont pas, ont été contraints d'affirmer qu'il n'arrive rien de mal, même aux animaux, que ce ne soit ordonné à titre de peine contre eux ou comme occasion d'une plus grande récompense ; d'où ils infèrent que c'est un péché de tuer un animal sans raison tout comme de tuer un homme : sentiment, ajoutait saint Thomas, qui semble être celui de certains hérétiques de notre temps ». Ce sentiment des hérétiques du temps de saint Thomas tendrait à reparaître sous une autre forme, de nos jours, au nom d'une pitié ridicule, qui suppose elle-même la méconnaissance de la doctrine si saine mise ici en pleine lumière par notre saint Docteur ; savoir qu'il existe une hiérarchie essentielle parmi les êtres, et que, par la volonté même du Créateur, les êtres inférieurs sont faits pour les êtres supérieurs. L'on sait, par contre, qu'une autre théorie, celle-là vraiment horrible, dénaturant la vraie conception de la hiérarchie des êtres, a voulu appliquer aux rapports des hommes entre eux la loi que nous venons d'invoquer pour fixer la légitimité des rapports des plantes aux animaux et des animaux aux hommes. La distinction des êtres parfaits et imparfaits ou des êtres inférieurs et supérieurs ferait que même parmi les hommes il en est qui auraient sur les autres le même droit qu'ont les hommes sur les brutes, droit qui autoriserait tous les actes de destruction et de massacre jugés utiles au bien de la race supérieure. Des événements trop récents ont montré jusqu'où peut aller, dans cet ordre, soit en manière de publications théoriques soit en manière d'applica-

tion de ces théories, la perversion de l'être humain. Le mot de saint Thomas, que nous venons de traduire du texte de l'article des *Sentences*, de même qu'il ruinait la doctrine des hérétiques de son temps, détruit avec la même force et la même netteté les honteuses justifications d'actes qu'on voudrait n'avoir jamais été possibles ; et c'est qu'entre les êtres doués de raison et les êtres irraisonnables se trouve un abîme infini qui les sépare. Aucun être irraisonnable n'est pour lui-même ; tout être raisonnable, au contraire, en quelque manière et sous quelque forme qu'il puisse être subordonné aux autres, dans la hiérarchie d'une même société ou des diverses sociétés entre elles, ne laisse pas d'occuper, dans l'échelle des êtres, et au regard de la divine Providence, une place privilégiée qui le fait être pour lui-même et qui lui donne des droits imprescriptibles : il est, essentiellement, une conscience, en acte ou en puissance ; et, ici, nul mal ne peut être infligé, qu'il n'y ait, à un titre ou à un autre, une raison de péché ou de démérite.

Mais le point de doctrine que nous touchons est d'une importance telle, aujourd'hui plus que jamais, qu'on nous saura gré de reproduire ici, dans toute son ampleur, l'exposé qu'en fait saint Thomas, à l'occasion de la question de la Providence, dans l'article des *Sentences* que nous avons déjà cité.

Voici cet article dans sa teneur littérale :

« Cette question, remarque saint Thomas [de savoir si la Providence s'occupe de tous les êtres et comment elle s'en occupe], a été agitée presque par tous les sages. Nous devons donc voir les positions des divers auteurs, afin qu'évitant les erreurs, nous tenions la voie de la vérité.

« Il faut donc savoir tout d'abord, que certains ont dit que la Providence ne s'occupait de rien, mais que toutes choses arrivaient par hasard. Cette opinion fut celle de Démocrite et de presque tous les anciens naturalistes, qui nièrent la cause efficiente et admirent seulement la cause matérielle. Mais, ajoute saint Thomas, elle a été réfutée assez efficacement dans la philosophie.

« D'autres ont dit que la Providence s'occupe de certaines choses, mais non point de toutes ; et ceux-là se divisent en deux

voies. — L'une des deux positions, en effet, dit que la Providence de Dieu ne s'étend qu'aux espèces et non aux individus, si ce n'est à ceux qui sont nécessaires » et incorruptibles. « C'est que, pour eux, ce qui sort de son cours n'est point soumis aux lois de la Providence. Il s'ensuit que les choses qui échappent fréquemment au cours ordonné et régulier ne tombent point sous la Providence; tels sont les êtres particuliers soumis à la corruption et à la génération. Cette opinion est attribuée à Aristote : bien que, remarque saint Thomas, on ne puisse pas la tirer expressément de ses paroles : mais son commentateur (Averroès) la donne expressément au sujet du livre XI de la *Métaphysique* : il dit, en effet, qu'il n'est point permis à la divine bonté d'avoir soin des choses particulières si ce n'est en tant qu'elles communiquent dans la nature qui leur est commune ; par exemple, que l'araignée sache faire sa toile et ainsi du reste » : donc qu'il soit dans la nature de l'araignée de faire sa toile, ceci est ordonné par la Providence; mais que telle araignée soit et qu'elle fasse sa toile en telle et telle circonstance, ceci ne rentre point dans l'ordre de la Providence divine. « Cette opinion, déclare saint Thomas, enlève expressément tout jugement de Dieu sur les œuvres des hommes » : elle est donc une hérésie formelle, ruinant toute l'économie de l'ordre surnaturel et chrétien. — « Aussi bien, une autre opinion », distincte de la précédente, quoique procédant du même principe général, « a été que Dieu s'occupe, par sa Providence, de toutes les choses qui ont été dites », savoir de toutes les espèces, et, en plus, des individus humains, non pas seulement en tant qu'ils communiquent dans une même espèce, mais aussi en raison de leurs actes particuliers. Cette opinion est celle de Rabbi Moïse (Maimonide). Il en donne cette raison, que dans l'homme, même individuel, se trouve la nature intellectuelle par laquelle il saisit, dans son intelligence, la forme de l'espèce, en tant qu'elle est espèce », ou sous sa raison d'universel : « parce que l'intelligence attribue le caractère d'universel à la nature saisie par elle et qu'elle n'a point dans les choses hors de l'âme. C'est pour cela que même l'individu humain n'est point délaissé par la Providence qui porte sur les espèces : alors surtout qu'il

communique avec les substances immortelles, dont la Providence s'occupe pour elles-mêmes sous leur raison individuelle : et il communique ainsi avec elles dans sa partie supérieure, qui est l'intelligence. Mais, dit saint Thomas, parce que la connaissance divine porte également sur le singulier et sur l'universel ; et qu'il appartient à Celui qui est la bonté même d'ordonner toutes choses à leur fin, selon qu'il convient à leur nature, il n'est point à propos que la Providence ne s'occupe point de toutes choses, même particulières. De plus, ceci est expressément contre l'enseignement du Seigneur, disant, en saint Matthieu, ch. x (v. 29), qu'un passereau ne tombe point sur la terre sans le Père céleste, c'est-à-dire en dehors de sa Providence.

« D'autres ont dit que Dieu s'occupe de toutes choses par sa Providence. Mais, parmi ceux-là, il en est qui disent que la Providence s'occupe de toutes choses également » ou de la même manière. « Et ceux-là ont dû tomber en trois sortes d'erreurs. — Quelques-uns pensant que la Providence doit s'occuper tout ensemble des choses bonnes et des choses mauvaises, et que les unes et les autres ne peuvent point procéder de la même cause, ont été obligés d'affirmer deux Dieux dont l'un pourvoit aux choses bonnes et l'autre aux choses mauvaises, selon l'hérésie des Manichéens. Cette opinion, dit saint Thomas, a été suffisamment réfutée par les saints et par les philosophes; car le mal n'a point de cause efficiente, ni ne peut être chose que l'on se propose pour elle-même. — D'autres, pensant que la Providence s'occupe semblablement des choses contingentes et des choses nécessaires, ont été contraints de nier le libre arbitre et la contingence, affirmant que toutes choses soumises à la divine Providence arrivent nécessairement; chose dont le sens lui-même montre la fausseté. — D'autres » — et c'est l'opinion qui nous occupe, dont nous avons déjà cité les termes, — « estimant que la Providence est la même pour les êtres qui ont la raison et pour ceux qui ne l'ont pas, ont été contraints d'affirmer qu'il n'arrive rien de mal, même aux animaux, que ce ne soit ordonné à titre de peine contre eux ou comme occasion d'une plus grande récompense; d'où ils infèrent que c'est un

péché de tuer un animal sans raison, tout comme de tuer un homme; sentiment qui semble être celui de certains hérétiques de notre temps.

« Mais, reprend notre saint Docteur, parce que toutes ces doctrines sont étrangères à la foi, à cause de cela il faut dire simplement que toutes choses sont soumises à la Providence; mais non de la même manière. — Et comment il en est ainsi, c'est ce qu'il nous faut voir.

« La Providence », rappelle saint Thomas, « suppose » ou implique « une disposition qui détermine l'ordre dans les choses conformément au degré des diverses natures. Par cela donc qu'il n'est point de la Providence de détruire l'ordre des choses, l'effet de la Providence se réalise dans les choses selon qu'il convient à chacune d'elles et que leur nature les rend aptes à atteindre leur fin. Comme le dit, en effet, saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins*, il n'est point de la Providence de détruire les natures des choses, mais de les conserver. C'est pour cela qu'elle a constitué certaines choses pour que selon leur condition elles atteignent leur fin par le principe qu'est la nature; et, dans certains autres, à ce principe elle en a ajouté un autre qui est la volonté. Dans les choses qui atteignent leur fin par le principe qu'est la nature, on trouve un certain degré. Car il est des choses dont la nature ne peut pas être empêchée qu'elle n'atteigne son effet; et ce degré est le plus haut : c'est celui des corps célestes », à raisonner dans l'opinion des anciens; « aussi bien en ces sortes de corps, il ne se produit rien qui soit dû à quelque défaut de leur part, contrairement à ce que Dieu y a ordonné directement; c'est pour cela qu'Avicenne dit qu'au-dessus de la sphère de la lune, il n'y pas le mal. L'autre degré de la nature est celui où la nature peut être empêchée et se trouver en défaut; comme la nature des êtres qui naissent et se corrompent. Et bien que cette nature soit inférieure en degré de bonté, elle aussi cependant est bonne. Et aussi, ajoute saint Thomas, il est mieux que toutes deux existent simultanément que si l'une ou l'autre seulement existait. Or, si à cette dernière nature Dieu avait conféré de ne jamais être en défaut, elle ne serait déjà plus

cette nature, mais l'autre. D'où il suit qu'elles ne seraient point toutes deux; ce qui dérogerait à la perfection de l'univers. Dieu donc constitua cette nature, prévoyant le défaut qui se produirait, lequel est un mal de nature; mais ne se le proposant point; et Il pourvut à elle en telle sorte que si le mal se produisait par le défaut d'une nature particulière il serait ordonné au bien » d'une autre; « comme nous voyons que la corruption de l'un est la génération de l'autre. Ce rôle de la Providence s'étend jusqu'aux animaux sans raison, lesquels agissent plutôt par l'instinct de la nature et non par le choix de la volonté. Aussi bien le mal qui arrive en eux est compensé par le bien de la nature, non par le bien de la récompense » donnée à l'individu, où ne se trouve aucune raison de mérite; c'est « ainsi que la mort de la mouche fait vivre l'araignée.

« Mais, ajoute saint Thomas, dans les créatures plus nobles, se trouve un autre principe » d'action « en plus de la nature; et c'est la volonté. Ce principe, plus il est voisin de Dieu, plus il est dégagé de la nécessité des causes naturelles, comme le dit Boëce, au livre V de *la Consolation* (prose II). Aussi bien, il suit de sa condition qu'il peut garder l'ordre voulu en tendant à sa fin ou s'en écarter. Si ce principe tendait à sa fin d'une façon inévitable par l'ordination de la Providence divine, ce serait lui enlever la condition de sa nature, comme le dit saint Denys (à l'endroit précité). Et voilà pourquoi il a été de telle sorte constitué par Dieu, qu'il peut aussi être en défaut : en tel mode cependant qu'il est en son pouvoir d'être en défaut ou de ne pas être en défaut; chose qui n'existait point dans le défaut ou le manque du principe naturel. Ces sortes de défauts des volontés, se produisant en dehors de l'intention de la Providence, Dieu les a connus d'avance et les a ordonnés au bien, non pas seulement de la nature, mais aussi de la grâce des particuliers, ou au bien de la justice, ce qu'on voit quand la peine fait rentrer la faute dans l'ordre, et au bien de la volonté des autres qui par la méchanceté des uns ou sont corrigés de leurs péchés ou croissent en mérites et en gloire », car nous sommes ici en plein dans l'ordre moral; « et, ajoute saint Tho-

mas, à une foule d'autres biens que la raison humaine ne suffit pas à expliquer.

« Par où l'on voit, conclut le saint Docteur, que le bien et le mal sont soumis à la divine Providence; mais le mal, comme chose connue d'avance et ordonnée » à une certaine fin, « non comme chose directement voulue de Dieu : le bien, au contraire, comme directement voulu : ce qui est nécessaire, en telle sorte qu'il ne puisse pas être en défaut; ce qui est contingent, en telle sorte qu'il puisse être en défaut : s'il est volontaire, en telle sorte qu'il ait la peine ou la récompense, ou qu'il soit ordonné à la peine ou à la récompense d'un autre; s'il est naturel, en telle sorte qu'il atteigne sa fin, quand c'est le bien, ou qu'il tourne au bien d'une autre nature, quand c'est le mal ».

Ces derniers mots, rapprochés de ce qui leur correspond dans l'exposé magistral que nous venons de lire, confirment la remarque essentielle déjà signalée et qui domine toute la question que nous abordons ici dans la *Somme;* savoir qu'un abîme infini sépare le mode d'agir qui doit être celui des hommes entre eux, et le mode d'agir de l'homme à l'endroit des animaux ou des autres êtres inférieurs qui sont dans le monde sensible. Tous ces êtres inférieurs sont pour l'homme lui-même et pour son utilité, sans qu'ils aient d'autre droit que celui de le servir ou de tourner à son utilité. L'individu humain, au contraire, s'il peut avoir, lui aussi, dans la hiérarchie sociale, certains devoirs de service à l'endroit de certains autres hommes, n'en garde pas moins toujours les droits imprescriptibles attachés à sa condition essentielle d'agent moral libre et responsable : en telle sorte que certains modes d'agir à son endroit, surtout en ce qui est du bien premier de la vie, demeureront essentiellement illicites et criminels, si lui-même ou ceux qui ne font avec lui qu'une personnalité morale, n'ont encouru, par une faute morale proportionnée, une responsabilité correspondante. — Mais ceci va faire l'objet de tous les articles qui vont suivre dans la question présente. Et, d'abord, nous devons examiner tout de suite, si la qualité de

pécheur peut légitimer pour un homme la perte de la vie, en telle sorte qu'il soit permis d'enlever la vie aux hommes en raison de leurs péchés.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

S'il est permis de tuer les hommes pécheurs?

Avec cet article, nous abordons la question de la peine de mort parmi les hommes : grave question s'il en fût, et qui, de nos jours, continue d'être solutionnée, soit théoriquement, soit même pratiquement, dans les divers États, en des sens très divers.

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis de tuer les hommes pécheurs ». — La première est l'objection classique, rappelant que « le Seigneur, en saint Matthieu, ch. XIII (vv. 29, 30), dans la parabole » de l'ivraie, « a défendu d'arracher ou d'extirper l'ivraie, que sont *les fils mauvais*, comme il est dit en ce même endroit (v. 38). Or, tout ce qui est défendu par Dieu est un péché. Donc mettre à mort le pécheur est un péché ». — La seconde objection dit que « la justice humaine doit se conformer à la justice divine. Or, selon la justice divine, les pécheurs sont conservés pour qu'ils puissent faire pénitence; selon cette parole du Seigneur dans Ézéchiel, ch. XVIII (v. 11) : *Je ne veux point la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive*. Donc il semble tout à fait injuste que les pécheurs soient mis à mort ». — La troisième objection déclare que « ce qui est mal de soi ne peut être permis pour aucune bonne fin; comme on le voit, par saint Augustin, au livre *Contre le mensonge* (ch. VII), et par Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 18; de S. Th., leç. 7). Or, tuer un homme est mal en soi; car nous devons la charité à tous les hommes; et *nous voulons que nos amis vivent et soient*, comme il est dit au livre IX de l'*Éthique*

(ch. IV, n. 1; de S. Th., leç. 4). Donc, en aucune manière, il n'est permis de tuer un homme pécheur ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'*Exode*, ch. XXII (v. 18) : *Tu ne laisseras point vivre les auteurs de maléfices;* et dans le psaume (C, v. 8) : *Au matin, j'exterminais tous les pécheurs de la terre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, par un procédé d'une hardiesse aussi imprévue qu'elle sera lumineuse, va appuyer sur la doctrine de l'article précédent la conclusion du présent article. « Selon qu'il a été dit, déclare-t-il, il est permis de tuer les animaux sans raison, en tant qu'ils sont ordonnés naturellement à l'usage des hommes, comme l'imparfait est ordonné au parfait. Or, toute partie est ordonnée au tout comme l'imparfait au parfait. Il s'ensuit que toute partie est naturellement dans le tout. Aussi bien voyons-nous que si le salut du corps humain dans son ensemble demande qu'un membre soit amputé, parce qu'il sera, par exemple, corrompu et de nature à corrompre les autres, c'est chose louable et salutaire qu'on le coupe. D'autre part, chaque personne particulière se compare à la communauté dans son ensemble comme la partie au tout. Il suit de là que si un homme est un péril pour la communauté et de nature à la corrompre, en raison de quelque péché, il est louable et salutaire qu'il soit mis à mort, afin que le bien commun soit conservé; c'est qu'en effet *il suffit d'un peu de levain pour corrompre toute la masse*, comme il est dit dans la première Épître aux *Corinthiens*, ch. V (v. 6; *aux Galates*, ch. V, v. 9) ».

Pour bien entendre, dans sa profonde vérité, la doctrine de ce corps d'article, il n'y a qu'à rapprocher son exposé, comme nous y invite saint Thomas dès le début, de la doctrine exposée à l'article précédent. Nous avons dit dans le précédent article, et, à son occasion, en apportant l'explication du commentaire sur les *Sentences*, que les êtres inférieurs étaient pour l'homme, parce qu'ils ont, par rapport à lui, la raison d'être imparfaits. De même, ajoute ici saint Thomas, l'homme, dans la société, ayant raison de partie par rapport au tout, et la partie étant, par rapport au tout, chose imparfaite, l'individu,

dans la société, sera ordonné au bien de cette dernière et devra, si besoin est, lui être sacrifié. Sans doute ; mais selon qu'il convient à ce tout qu'est la société : lequel, précisément, étant composé d'êtres humains, doit régler la raison même de son bien, selon la nature des êtres qui le composent. Or, cette nature est telle, — à la différence de la nature des animaux ou des autres êtres inférieurs par rapport à l'homme, — que si l'individu humain, quant à l'extérieur de sa vie, est ordonné au bien de la société, en telle sorte que tout cet extérieur, y compris la vie elle-même, puisse lui être demandé légitimement quand le bien de cette société l'exige, cela ne peut lui être demandé que comme à un agent moral, libre et responsable, en faisant appel à sa raison. Il suit de là que la société n'a le droit de recourir à la violence ou à la coaction par rapport à lui, que s'il refuse indûment de se rendre à la raison. Mais s'il refuse indûment de se rendre à la raison, surtout s'il devient pour la raison publique, qui est la condition même de tout bien dans la société, soit par ses doctrines, soit par ses actes, une sorte de poison corrupteur, dans ce cas il déchoit de sa dignité humaine et n'a plus droit à l'inviolabilité que cette dignité confère à tout être humain. Il tombe au rang de la bête par rapport aux autres hommes ; et le bien de ces derniers va pouvoir exiger qu'il leur soit sacrifié, sans qu'il soit fait appel à sa raison et contre sa volonté, comme, dans l'ordre naturel, la bête qui n'a pas de raison, est sacrifiée à l'homme, au seul gré de ce dernier, quand le bien de celui-ci l'exige. — C'est ce que va nous dire expressément saint Thomas lui-même, après Aristote, à l'*ad tertium*, dans une réponse qui nous apparaîtra, jusque dans la rigueur de ses termes, comme le dernier mot de la saine raison.

L'*ad primum* explique, en fonction de la question actuelle, la difficulté tirée du texte de l'Évangile, comme nous l'avions vu expliquer déjà, en fonction du traitement des infidèles (q. 10, art. 8, *ad 1um*) et du traitement des hérétiques (q. 11, art. 3, *ad 3um*). « Si le Seigneur a commandé de s'abstenir d'arracher l'ivraie, c'est pour conserver le froment, c'est-à-dire

les bons. Et cela s'applique quand on ne peut frapper les méchants sans que les bons soient frappés aussi : ou bien parce que les méchants sont cachés parmi les bons ; ou bien parce qu'ils ont de nombreux sectateurs, en telle sorte qu'on ne pourrait les frapper sans que les bons ne fussent en péril ; comme le dit saint Augustin *Contre la lettre de Parménius* (liv. III, ch. II). Aussi bien le Seigneur enseigne qu'il vaut mieux laisser vivre les méchants et réserver la vindicte jusqu'au jugement dernier plutôt que d'atteindre les bons en même temps. — Mais, ajoute saint Thomas, quand du fait de mettre à mort les méchants il n'en résulte aucune menace de péril pour les bons et qu'au contraire c'est leur protection et leur salut, dans ce cas les méchants peuvent licitement être mis à mort » : et le Seigneur, dans l'Évangile, ne l'a aucunement interdit.

L'*ad secundum* fait observer que « Dieu, selon l'ordre de sa sagesse, quelquefois frappe tout de suite les pécheurs pour délivrer les bons ; d'autres fois, au contraire, Il leur laisse le temps de se repentir, selon que Lui-même sait qu'il convient au bien de ses élus. Et, en cela aussi, la justice humaine l'imite selon qu'il est en son pouvoir : ceux-là, en effet, qui sont un péril pour les autres, elle les met à mort ; quant à ceux qui pèchent, sans nuire gravement aux autres, elle les réserve pour qu'ils se repentent ».

L'*ad tertium* déclare que l'homme, en péchant, se retire de l'ordre de la raison ; et, à cause de cela, il déchoit de la dignité humaine, selon que l'homme est naturellement un être libre, existant pour lui-même », avec ses droits imprescriptibles ; « et il tombe, en quelque sorte, dans l'état de servitude qui est celui des bêtes, méritant qu'il soit ordonné de lui », comme nous avons vu qu'il est naturellement ordonné des bêtes, « selon qu'il est utile aux autres ; conformément à cette parole du psaume » (XLVIII, v. 21), lue d'après la *Vulgate* : « *L'homme, quand il était dans l'honneur, n'a pas su comprendre : il s'est comparé aux bêtes sans raison, et il leur est devenu semblable* : et cette autre des *Proverbes*, ch. XI (v. 29) : *Que celui qui n'a pas de raison soit pour le service du sage.* Ainsi donc, conclut saint

Thomas, bien qu'il soit mauvais en soi de mettre à mort l'homme qui demeure dans sa dignité » d'être humain raisonnable, « cependant mettre à mort le pécheur peut être chose bonne comme il l'est de mettre à mort une bête » mauvaise et dangereuse : « c'est qu'en effet l'homme méchant est pire que la bête et nuit davantage, comme le dit Aristote, au livre I des *Politiques* (ch. I, n. 12 ; de S. Th., leç. 1), et au livre VII de l'*Éthique* » (ch. VI, n. 7 ; de S. Th., leç. 6). — Après les explications déjà données soit à l'occasion de l'article précédent, soit à la fin du corps de l'article que nous commentons, nous n'avons plus à nous étendre sur la grave doctrine que vient de formuler ici saint Thomas en termes si nets, si forts, et si pleins de raison. Qu'il nous suffise de faire observer que cette réponse *ad tertium* confirme expressément toutes nos précédentes explications et montre leur parfaite harmonie avec la pensée du saint Docteur qu'elles avaient pour but de mettre dans tout son jour. — On voit aussi quelles clartés une telle doctrine projette sur les questions les plus actuelles, les plus brûlantes et qui intéressent au plus haut point la santé intellectuelle et morale soit des individus soit des peuples et des nations.

Mais précisément parce que cette doctrine intéresse au plus haut point le bien des hommes, il ne sera pas inutile de rapprocher des textes de saint Thomas que nous avons déjà vus, le passage correspondant que nous trouvons dans la *Somme contre les Gentils*, livre III, ch. CXLVI. — Le saint Docteur ouvre ce chapitre par ces mots : « Comme il en est qui font peu de cas des peines » plutôt spirituelles ou à portée lointaine « infligées par Dieu, parce que, adonnés aux choses sensibles, ils n'ont cure que de ce qui se voit, à cause de cela il a été ordonné par la divine Providence que sur terre il y ait des hommes qui par des peines sensibles et présentes contraignent les autres à l'observance de la justice ; et ces hommes manifestement ne pèchent point quand ils punissent les méchants ». Nous verrons, en effet, bientôt que c'est à l'autorité dans la société qu'il appartient d'infliger les peines, surtout la plus

grande qui nous occupe en ce moment et qui est la privation de la vie.

Parmi les raisons que donne saint Thomas, dans ce chapitre de la *Somme contre les Gentils*, il en est deux qui répondent plus spécialement à la raison qu'il nous a donnée ici dans la *Somme*, et qui lui permettront de signaler les difficultés que nous connaissons déjà et dont il marque excellemment la solution.

« Le bien commun, dit-il, est chose meilleure que le bien particulier d'un seul. Il faut donc supprimer le bien particulier pour conserver le bien commun. Or, la vie de certains hommes qui sont une peste pour les autres empêche le bien commun, qui est la concorde de la société humaine. Il faut donc que ces sortes d'hommes soient supprimés, par la mort, de la société des autres hommes. — De plus, comme le médecin, dans son traitement, a pour but la santé, qui consiste dans l'harmonie voulue des humeurs; pareillement, celui qui régit la cité a pour but, dans son action, la paix, qui consiste dans la concorde honnête des citoyens. Or, un médecin coupe un membre pourri, et, ce faisant, agit bien et de façon utile, si par ce membre tout le corps menace d'être corrompu. C'est donc d'une façon juste et sans péché, que celui qui régit la cité enlève par la mort les hommes de peste, afin que la paix de la cité ne soit point troublée. — Et de là vient que l'Apôtre dit : *Ne savez-vous pas qu'un peu de levain corrompt toute la masse* (1re ép. *aux Corinthiens*, ch. v, v. 6). Et, un peu après, il ajoute : *Enlevez le mal du milieu de vous* (v. 13). Il est dit aussi, du pouvoir terrestre, que *ce n'est pas sans raison qu'il porte le glaive*. Il est, en effet, le ministre de Dieu, pour punir celui qui fait mal (*aux Romains*, ch. XIII, v. 4). Pareillement, il est dit : *Soyez soumis à toute créature en vue de Dieu : soit au roi, comme à celui qui est au-dessus de tous ; soit aux chefs, comme envoyés par lui pour punir les malfaiteurs et louer les bons* » (1re ép. de S. Pierre, ch. II, v. 13, 14).

« Et par là, fait remarquer saint Thomas, se trouve exclue l'erreur de certains hommes, qui disent que les châtiments corporels ne peuvent se faire licitement ; lesquels, pour appuyer

leur erreur, apportent le texte où il est dit : *Tu ne tueras point* (*Exode*, ch. xx, 13). Ils citent aussi qu'il est dit que le Seigneur répondit aux serviteurs qui voulaient arracher l'ivraie du milieu du froment : *Laissez croître l'une et l'autre jusqu'à la moisson* (S. Mathieu, ch. XIII, v. 30). Or, l'ivraie désigne les méchants ; et la moisson désigne la fin du monde, comme il est dit là-même. Il n'y a donc pas à enlever les méchants du milieu des bons, en leur donnant la mort. — Ils apportent aussi cette raison que l'homme, tant qu'il est en ce monde, peut se changer en mieux. Il ne faut donc point l'enlever du monde, en lui donnant la mort ; mais le conserver pour qu'il fasse pénitence ». — Voilà bien, excellemment résumées, les principales objections, faites, de tout temps, et renouvelées de nos jours, contre la peine de mort.

Saint Thomas répond : Ces choses-là sont vaines et ne méritent pas qu'on s'y attache : « *Haec autem frivola sunt :* Ce sont là des arguments frivoles. — Car s'il est dit dans la loi : *Tu ne tueras point*, il est ajouté après : *Tu ne laisseras point vivre les auteurs de maléfices* (*Exode*, ch. XXII, v. 18). Par où il est donné à entendre que ce qui est défendu, c'est la mise à mort de l'homme injustement. Et cela même ressort des paroles du Seigneur » dans l'Évangile. « Après avoir dit, en effet : *Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Tu ne tueras point*, Il ajoute : *Mais moi je vous dis, que quiconque se met en colère contre son frère est passible du jugement* (S. Matthieu, ch. v, v. 21, 22) ; par où il donne à entendre que cette mise à mort est défendue, qui procède de la colère, non celle qui procède du zèle de la justice. — De même, ce que dit le Seigneur : *Laissez-les croître l'une et l'autre jusqu'à la moisson*, comment il le faut entendre, on le voit par ce qui suit : *De peur qu'en arrachant l'ivraie, vous n'arrachiez aussi avec elle le froment* (S. Matthieu, ch. XIII, v. 29). La mise à mort des méchants est donc interdite là où elle ne peut se faire sans péril pour les bons ; chose qui arrive le plus souvent quand les méchants ne sont pas encore assez distingués des bons par des péchés manifestes, ou quand il y a à craindre que les méchants n'entraînent après eux beaucoup de bons. — Quant à la raison, que

les méchants, tant qu'ils sont en vie, peuvent s'amender, elle n'empêche point qu'ils ne puissent justement être mis à mort. C'est qu'en effet, déclare saint Thomas, le péril qui résulte de leur vie est chose plus grande et plus certaine que le bien qu'on peut attendre de leur amendement. D'ailleurs, ajoute avec infiniment de sagesse le saint Docteur, ils ont, à l'article de la mort, la faculté de se convertir à Dieu par la pénitence ; et s'ils sont à ce point obstinés, que même à l'article de la mort, leur cœur ne revienne pas de sa malice, il est assez à croire qu'ils n'en reviendront jamais ». Cette dernière réflexion de saint Thomas coupe court à l'une des difficultés les plus spécieuses et qui sembleraient les plus raisonnables contre la peine de mort. A vrai dire cependant, elle n'est qu'une fausse apparence ; et elle ne résiste point à la raison si solide et si saine que vient de formuler notre saint Docteur.

Ainsi donc la plus saine raison proclame que les hommes méchants, quand, par leurs crimes, ils deviennent un péril pour la société et que leur disparition doit tourner au bien de cette société, peuvent légitimement être enlevés du milieu d'elle et mis à mort. — Mais qui donc pourra légitimement leur infliger cette peine? Est-ce n'importe qui dans la société; et, par exemple, une personne privée quelconque le peut-elle ; ou faut-il, de toute nécessité, que ce soit la société elle-même, ou une personne publique agissant en son nom? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si tuer un homme pécheur est permis à une personne privée ?

Trois objections veulent prouver que « tuer un homme pécheur est permis à une personne privée ». — La première fait observer que « dans la loi divine, rien de ce qui est illicite n'est commandé. Or, dans l'*Exode*, ch. XXXII (v. 27), Moïse

ordonna : *Que chacun tue son parent, son père, son ami*, pour le péché du veau » d'or « qu'ils avaient fondu. Donc, même aux personnes privées, il est permis de tuer l'homme pécheur ». — La seconde objection rappelle que « l'homme, en raison du péché, est comparé aux bêtes, comme il a été dit (art. préc., *ad 3um*). Or, tuer une bête sauvage, surtout quand elle est nuisible, est permis à toute personne privée. Donc, pour la même raison, il est permis de tuer le pécheur ». — La troisième objection déclare que « c'est chose louable que l'homme, même s'il est une personne privée, fasse ce qui est utile au bien commun. Or, la mise à mort de ceux qui font le mal est utile au bien commun, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc c'est chose louable si même les personnes privées tuent les malfaiteurs ».

L'argument *sed contra* cite « saint Augustin », qui « dit, au livre I de *la Cité de Dieu* (canon : *Quicumque percutit*, cause XXIII, q. VIII) : *Celui qui sans être chargé d'une administration publique tuera un malfaiteur sera jugé comme homicide; et d'autant plus qu'il n'a pas craint d'usurper un pouvoir qui ne lui avait pas été concédé par Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (art. préc.), le fait de mettre à mort un malfaiteur est chose licite en tant qu'il est ordonné au salut de toute la communauté. Il s'ensuit qu'il appartient à celui-là seul à qui est commis le soin de veiller au bien de la communauté; comme il appartient au médecin de couper le membre pourri, quand le soin de veiller à la santé de tout le corps lui est commis. D'autre part, le soin du bien commun est commis aux princes qui ont l'autorité publique. Donc c'est à eux seulement qu'il est permis de mettre à mort les malfaiteurs ; non aux personnes privées ». — On le voit, la raison même qui rend licite la mise à mort du pécheur, réserve le droit d'infliger cette peine et ne le reconnaît qu'à certaines personnes déterminées. Nous verrons tout à l'heure, à l'*ad tertium*, pourquoi, sur ce point, les personnes privées sont exclues, bien que, d'une façon générale, le souci du bien commun s'impose à tous dans la société.

L'*ad primum* déclare que « celui-là fait une chose, au nom et par l'autorité de qui elle se fait, comme on le voit par le té-

moignage de saint Denys au ch. XIII de *la Hiérarchie céleste*. Et voilà pourquoi, selon que saint Augustin le dit, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XXI), *celui-là ne tue pas, qui doit son ministère à celui qui ordonne, comme le glaive sert d'instrument à celui qui en use*. Il suit de là que ceux qui tuèrent leurs proches et leurs amis sur l'ordre du Seigneur semblent ne pas l'avoir fait eux-mêmes, mais plutôt Celui par l'autorité de qui ils le firent : comme, du reste, le soldat qui tue l'ennemi par l'autorité du prince; et le ministre qui tue le brigand par l'autorité du juge ».

L'*ad secundum* formule une distinction essentielle excluant la parité que voulait faire l'objection et montrant la nécessité absolue de l'intervention de l'autorité dans la question qui nous occupe. « C'est naturellement que la bête se trouve distincte de l'homme. Aussi bien, sur ce point, il n'est pas requis de jugement pour savoir s'il faut la tuer, quand elle est sauvage; si elle est domestique, il faudra un jugement, non pas à cause d'elle, mais à cause du dommage causé au propriétaire. Mais l'homme pécheur n'est point naturellement distinct de l'homme juste » : leur nature est identique; ils ne diffèrent que par leur conduite morale : laquelle conduite elle-même, à supposer qu'elle soit d'ailleurs mauvaise, n'intéresse pas toujours au même titre le bien commun de la société; seule raison, nous l'avons vu, qui légitime la mise à mort du pécheur parmi les hommes. « Et voilà pourquoi il est besoin d'un jugement public, à l'effet de discerner si le pécheur doit être mis à mort pour le salut public ».

L'*ad tertium* complète cette lumineuse doctrine. « Faire quelque chose pour l'utilité commune, quand cela ne nuit à personne, c'est toujours permis à n'importe quelle personne privée. Mais si cela implique un dommage pour quelque autre, on ne doit le faire que sur le jugement de celui à qui il appartient d'apprécier ce qui doit être enlevé aux parties pour le bien du tout ». — Et voilà donc la grande différence qui s'impose au mode d'agir des hommes vivant ensemble et formant une société. Toutes les fois qu'il ne s'agit que de faire du bien aux autres soit dans leur ensemble soit individuellement,

il n'est besoin d'aucune intervention de l'autorité pour qu'on puisse le faire. Mais dès là que dans nos rapports avec les autres, notre mode d'agir est de nature à léser quelqu'un, non point seulement dans le cas de légitime défense dont nous aurons à parler plus loin (art. 7), mais sous forme de peine ou de châtiment, il faut de toute nécessité l'intervention de l'autorité publique, ayant seule droit de s'imposer aux particuliers, au nom du tout et au nom de Dieu dont elle tient la place.

L'*ad tertium* que nous venons de lire, joint aux autres réponses et à la doctrine du corps de l'article, nous invite à nous demander ce qu'il faut penser, dans la doctrine de saint Thomas, de la question du régicide, ou, plus exactement, du tyrannicide. Cette question est touchée, comme en passant, par le saint Docteur, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 44, q. 2, art. 2. Traitant, dans cet article, de l'obéissance que les chrétiens peuvent devoir aux pouvoirs séculiers et plus spécialement aux tyrans, il se pose une objection, la cinquième, conçue en ces termes : « Nul n'est tenu d'obéir à celui qu'il peut licitement, bien plus, louablement, mettre à mort. Or, Cicéron, au livre du *Devoir* (liv. I, n. 26), loue ceux qui mirent à mort Jules César, bien qu'il fût leur ami et leur parent, parce qu'il avait, d'une façon tyrannique, usurpé les droits de l'empire. Donc nul n'est tenu d'obéir à de tels pouvoirs ». — Saint Thomas répond : « Cicéron parle du cas où quelqu'un s'arroge, par la violence, la souveraineté contre la volonté des sujets, ou, même, s'ils sont forcés à consentir, et quand on ne peut recourir à un supérieur, qui puisse juger l'envahisseur : dans ce cas, celui qui, pour délivrer sa patrie, tue le tyran, est loué et reçoit une récompense ».

Cette réponse est expliquée par la doctrine du corps de l'article, où saint Thomas déclare que « l'obéissance regarde, dans le précepte qu'elle observe, la raison de dette ou d'obligation qu'il y a à l'observer »; l'obéissance, en effet, comme nous aurons à le dire plus tard, est une partie de la justice. « Or, cette raison de dette est causée par l'ordre de la supé-

riorité, qui a la vertu d'obliger, non pas seulement d'une façon corporelle et extérieure » par les peines qu'elle inflige, « mais encore d'une façon spirituelle et en conscience, comme le dit l'Apôtre dans son épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 5), selon que l'ordre de la supériorité ou du pouvoir descend de Dieu, ainsi que l'Apôtre le donne à entendre, au même endroit. Il suit de là que dans la mesure où la supériorité du pouvoir vient de Dieu, dans cette mesure les chrétiens sont tenus de lui obéir; non selon qu'elle ne vient pas de Dieu. D'autre part, la supériorité du pouvoir peut n'être pas de Dieu d'une double manière : ou quant au mode dont on l'acquiert; ou quant au mode dont elle s'exerce. — Le premier mode se produit lui-même d'une double manière : par un vice de la personne, parce qu'elle est indigne; ou par un vice dans le mode d'acquérir le pouvoir, soit qu'on use de violence, ou de simonie, ou de tout autre moyen illicite. Le vice de la personne n'empêche point que le droit de la supériorité ne demeure acquis; et parce que la supériorité, selon sa forme, vient toujours de Dieu, ce qui cause la raison de dette dans l'obéissance, il s'ensuit qu'à de tels supérieurs, bien qu'ils soient indignes, les sujets sont tenus d'obéir. Le second vice, au contraire, empêche le droit de la supériorité. Celui, en effet, qui s'arroge le pouvoir par la violence, n'est point constitué vraiment supérieur. Il suit de là que quiconque en a la facilité peut repousser un tel pouvoir : à moins que peut-être, dans la suite, l'usurpateur ne devienne un vrai pouvoir, soit par le consentement des sujets, soit par l'autorité d'un pouvoir supérieur. — Quant à l'abus du pouvoir » dans son exercice, « il peut aussi se produire d'une double manière : ou parce que la chose que le pouvoir commande est contraire à ce à quoi le pouvoir est ordonné; comme si le pouvoir commande un acte de péché contraire à la vertu que le pouvoir a pour mission de faire naître et de conserver : dans ce cas, non seulement on n'est pas tenu d'obéir au pouvoir, mais on est tenu de ne pas lui obéir; et c'est ainsi que les saints martyrs ont souffert la mort pour ne pas obéir aux ordres des tyrans. L'abus du pouvoir peut se produire aussi parce que ceux qui

le détiennent forcent à des choses auxquelles l'ordre du pouvoir ne s'étend pas; comme si on exige des tributs auxquels on n'a pas droit, ou autres choses de ce genre : dans ce cas, le sujet n'est point tenu d'obéir; mais il n'est point tenu non plus de ne pas obéir ».

Le point de doctrine touché dans ce corps d'article, en tant qu'il intéresse la réponse précitée et la question du tyrannicide, se trouve mis en pleine lumière dans un chapitre du *De Regimine Principum*, qu'il nous faut citer ici dans toute son étendue; car l'enseignement que le saint Docteur nous y donne, non seulement éclaire le point si délicat qui nous occupe en ce moment, mais encore complète ce que nous avions dit plus haut, dans le traité de la charité, au sujet de la sédition.

Voici ce lumineux chapitre (*Du gouvernement des princes*, livre I, chap. VI) :

« Nous devons voir ensuite comment, si le roi » (ou tout autre pouvoir souverain) « dégénérait en tyran, il serait possible d'y remédier.

« Si la tyrannie n'est point excessive, il est plus utile de tolérer une tyrannie relative et gagner du temps, que de courir, en agissant contre le tyran, de nombreux risques plus durs que la tyrannie elle-même. Il peut arriver, en effet, que ceux qui agissent contre le tyran ne puissent point prévaloir; et, dans ce cas, le tyran excité sévira davantage. D'ailleurs, même si quelqu'un peut prévaloir contre le tyran, de cette intervention proviennent souvent de très graves dissensions parmi le peuple, soit qu'il s'insurge contre le tyran, soit qu'après le renversement du tyran la multitude se divise en partis pour l'organisation du régime. Il arrive aussi que parfois, tandis qu'aidée du secours d'un homme, la multitude chasse le tyran, celui qui a prêté son secours ayant reçu le pouvoir devient lui-même un tyran et, craignant de subir ce qu'il a fait à autrui, opprime les sujets sous une servitude plus dure. Il est d'usage, en effet, dans la tyrannie, que le second est plus mauvais que le premier, alors qu'il ne laisse aucune des oppressions précédentes et qu'il y ajoute celles que sa méchanceté lui suggère. Aussi bien, comme autrefois à Syra-

cuse tous désiraient la mort de Denys, une vieille femme priait continuellement afin qu'il eût la santé et qu'il pût lui survivre. Le tyran l'ayant su, lui demanda pourquoi elle faisait cela. Cette vieille répondit : — Quand j'étais jeune fille, nous avions un tyran très dur. Je désirais sa mort. Il fut tué. Celui qui lui succéda fut un peu plus dur. Je considérai de nouveau comme un grand bien la fin de sa domination. Nous avons commencé de t'avoir toi plus mauvais encore. Il s'ensuit que si tu venais à disparaître, un tyran qui serait pire te succéderait.

« Mais si l'excès de la tyrannie est intolérable, il a paru à certains qu'il appartient à la vertu des hommes forts et courageux de tuer le tyran et de s'exposer eux-mêmes aux périls de la mort pour la libération de la multitude. On trouve, du reste, un exemple de ceci dans l'Ancien Testament (*Juges*, ch. III). Car un certain Aod, avec un poignard caché sur sa cuisse, tua Églon, roi de Moab, qui opprimait par une dure servitude le peuple de Dieu ; et il fut fait juge du peuple ».

A cette doctrine, appuyée sur cet exemple, saint Thomas répond : « Ceci ne s'accorde pas avec la doctrine des Apôtres. Saint Pierre nous enseigne, en effet, que nous devons être soumis avec respect non seulement aux bons qui détiennent le pouvoir, et à ceux qui gouvernent avec mesure, mais même à ceux qui ne sont point des nôtres (Ire épître de S. Pierre, ch. II, v. 13) ; ajoutant (v. 13), qu'en cela est le mérite, quand quelqu'un, par conscience et devant Dieu, supporte les tristesses qu'il souffre injustement. Aussi bien, alors que de nombreux empereurs romains persécutaient d'une façon tyrannique la foi du Christ et qu'une grande multitude, soit parmi la noblesse, soit parmi le peuple, s'était convertie à la foi, on loue ces chrétiens de n'avoir pas résisté mais d'avoir subi la mort pour le Christ, sans user des armes qu'ils portaient, comme on le voit pour la sainte légion Thébaine. — Quant à l'exemple d'Aod, on doit tenir plutôt qu'il a tué un ennemi, non un chef du peuple, même tyran. — C'est pourquoi jusque dans l'Ancien Testament nous lisons que furent tués ceux qui avaient mis à mort Joas, roi de Juda, lequel cependant

avait abandonné le culte de Dieu; et leurs enfants furent réservés, selon le précepte de la loi » (cf. *Paralipomènes*, liv. II, ch. XXIV, XXV).

Après avoir réfuté par l'autorité de l'Écriture la doctrine du tyrannicide, saint Thomas la réfute par la raison. — « Il serait, dit-il, dangereux pour la multitude et pour ceux qui la gouvernent, si quelques-uns présumaient, de leur autorité privée, d'attenter à la vie de ceux qui y président, fussent-ils des tyrans. Le plus souvent, en effet, les mauvais s'exposent à ces sortes de périls plutôt que les bons. Or, pour les mauvais, n'est pas moins lourde, d'ordinaire, la domination des rois que celle des tyrans, parce que, suivant le mot de Salomon (*Proverbes*, ch. XX, v. 26), *le roi sage fait la guerre aux impies*. Si donc de tels actes étaient abandonnés à la présomption des personnes privées, il en résulterait pour la multitude le danger de perdre ses rois plutôt qu'un remède ordonné à la délivrer des tyrans ». — Il serait aisé de montrer, l'histoire à la main, combien fondées et justes sont ces observations de saint Thomas. Elles doivent être tenues pour décisives contre toute doctrine abandonnant aux particuliers le droit de frapper, de leur propre autorité, un dépositaire quelconque du pouvoir reconnu dans une société, quelque injuste ou tyrannique que puisse être la gestion de ce dépositaire du pouvoir.

Aussi bien saint Thomas ajoute : « Il semble donc que contre l'oppression des tyrans, ce n'est point par l'intervention privée et présomptueuse de quelques-uns, mais par l'autorité publique qu'il faut procéder.

« D'abord, s'il appartient au droit d'une multitude de se donner son roi », comme il arrive dans les États où le roi est soumis à l'élection, « dans ce cas, la multitude pourra, sans injustice, défaire le roi qu'elle s'était donné, ou limiter son pouvoir, s'il abuse, d'une façon tyrannique, de la puissance royale. Une telle multitude ne doit pas être tenue pour manquer à sa fidélité, quand elle destitue ainsi le tyran, même si auparavant elle s'était soumise à lui pour toujours; parce que lui-même a mérité, n'agissant point, dans le gouvernement de la multitude, avec fidélité, selon que l'office du roi l'exige,

que le pacte conclu avec lui par les sujets ne soit point observé de leur part. C'est ainsi que les Romains rejetèrent, à cause de sa tyrannie et de celle de ses fils, la royauté de Tarquin le Superbe qu'ils avaient accepté comme roi, et lui substituèrent une puissance d'ordre inférieur, savoir la puissance consulaire. C'est ainsi encore que Domitien, qui avait succédé aux très sages empereurs Vespasien, son père, et Titus, son frère, s'étant livré à la tyrannie, fut supprimé par le Sénat de Rome; et tout ce qu'il avait fait d'inique contre les Romains révoqué et réduit à néant d'une façon juste et salutaire par un sénatus-consulte : mesure qui renvoya à Éphèse saint Jean l'Évangéliste, le disciple aimé de Dieu, qui avait été relégué en exil dans l'île de Patmos par Domitien lui-même ». — Voilà donc le premier mode légitime de se défaire d'un tyran et de briser sa tyrannie.

« Mais s'il appartient au droit d'un pouvoir supérieur de donner un roi à la multitude, c'est de ce pouvoir supérieur qu'il faut attendre le remède contre la méchanceté du tyran. C'est ainsi que les Juifs déférèrent à César-Auguste leur plainte contre Archélaüs, qui avait commencé de régner en Judée à la place d'Hérode, son père, et qui imitait sa méchanceté : et d'abord, son pouvoir fut diminué, car le titre de roi lui fut enlevé et la moitié de son royaume fut divisée entre ses deux frères; ensuite, comme cela même ne réprimait point sa tyrannie, il fut relégué, par Tibère César, en exil, à Lyon, cité de la Gaule ». — Tel est le second mode légitime de se débarrasser d'un tyran.

« Que si, ajoute saint Thomas, il est tout à fait impossible d'avoir un secours humain contre le tyran, il faut recourir à Dieu, le Roi de tous, qui donne le secours opportun dans la tribulation. Il relève, en effet, de son pouvoir, de convertir à la mansuétude le cœur cruel du tyran, selon cette parole de Salomon (*Proverbes*, ch. XII, v. 1) : *Le cœur du roi est dans la main de Dieu, Il l'inclinera dans le sens qu'Il voudra.* C'est Lui, en effet, qui changea en mansuétude la cruauté du roi Assuérus, qui préparait la mort des Juifs. C'est lui qui changea Nabuchodonosor, le roi cruel, en telle sorte qu'Il en fit un

prédicateur de la divine puissance : *Maintenant donc*, dit-il, *moi, Nabuchodonosor, je loue, et j'exalte, et je glorifie le Roi du ciel; car ses œuvres sont vraies, et ses voies sont justes, et Il peut humilier ceux qui marchent dans l'orgueil* (Daniel, ch. IV, v. 34). Quant aux tyrans qu'Il estime indignes de la conversion ou du changement, Il peut les faire disparaître ou les faire descendre au dernier degré, selon cette parole du Sage (*Ecclésiastique*, ch. X, v. 17) : *Dieu renverse le siège des chefs orgueilleux; et Il fait asseoir à leur place des hommes doux.* C'est Lui qui voyant l'affliction de son peuple en Égypte et écoutant leur clameur, précipita Pharaon, le tyran, avec son armée, dans la mer. C'est Lui qui non seulement renversa de son trône, Nabuchodonosor, dont il a été parlé, alors qu'au début il s'enorgueillissait, mais même le chassa du milieu des hommes, l'ayant changé au point qu'il ressemblait à une bête. — Or, fait observer saint Thomas, son bras n'est pas raccourci, de telle sorte qu'Il ne puisse point », même encore, « délivrer son peuple des tyrans. Il promet, en effet, à son peuple, par Isaïe, de lui donner du repos, le délivrant des peines, des opprobres et de la dure servitude qui pesait sur lui; et, par Ézéchiel, ch. XXXIV (v. 10), Il dit : *Je délivrerai mon troupeau de leur bouche*, c'est-à-dire des pasteurs qui se paissent eux-mêmes. — Mais », déclare le saint Docteur, en une parole qu'on ne saurait trop souligner et retenir, « pour que le peuple mérite de recevoir de Dieu ce bienfait, il doit se désister de ses péchés; car c'est une punition du péché que par la permission divine les impies reçoivent le pouvoir, le Seigneur disant par Osée, ch. XIII (v. 11) : *Je te donnerai un roi dans ma fureur*; et, dans le livre de Job, ch. XXXIV (v. 30), il est dit que *le Seigneur fait régner l'homme hypocrite à cause des péchés du peuple.* La faute doit donc être enlevée pour que Dieu fasse cesser la plaie des tyrans : *Tollenda est igitur culpa ut cesset a tyrannorum plaga* ».

Si nous unissons ce grave et lumineux enseignement donné par saint Thomas dans le traité du *Gouvernement des princes* à celui du Commentaire des Sentences que nous avons aussi reproduit et à celui que nous avons vu ici dans l'article de la

Somme, le rapprochant d'ailleurs de celui qui a été donné plus haut, dans le traité de la charité, au sujet de la sédition (q. 42, art. 2), nous pouvons dégager nettement les conclusions suivantes, en ce qui est des rapports des membres d'une société avec les tyrans qui l'oppriment.

S'il s'agit d'un tyran qui s'est imposé du dehors par la force brutale, ou de toute autre manière contraire au droit de la cité ou de la nation, et qui n'a jamais été reconnu par la société qu'il opprime, — dans ce cas, on peut dire qu'entre ce tyran et cette société existe en permanence l'état de guerre : et, par suite, tout citoyen a le droit d'agir contre ce tyran selon que le comporte l'état de guerre; mais, même alors, si un particulier frappe le tyran et le tue, ce ne sera point comme personne privée qu'il le fera : c'est au nom de la société tout entière, dont il n'est en quelque sorte que l'instrument et le bras qui exécute.

Mais si le tyran qui opprime appartient à la société dont il est devenu le tyran et que son pouvoir, dans sa forme, soit un pouvoir régulièrement constitué, dans ce cas il faut dire qu'il n'est jamais permis à un particulier, comme tel, de frapper le tyran et d'attenter à sa vie. Il ne suit pas de là qu'il soit absolument interdit aux particuliers de travailler à délivrer leur pays d'une telle tyrannie, ou de toute autre tyrannie sous quelle forme qu'elle puisse se présenter dans les divers régimes. Ici devra s'appliquer ce que saint Thomas nous a dit plus haut, dans le traité de la charité, au sujet de la sédition. La plus grande prudence s'imposera dans l'organisation de la résistance, en raison surtout des inconvénients ou des périls qui pourraient s'ensuivre, comme nous le rappelait saint Thomas dans le chapitre du *Gouvernement des princes*. Mais si la résistance peut être prudemment organisée et si elle doit sûrement aboutir sans entraîner des inconvénients supérieurs à ceux de la tyrannie actuelle, dans ce cas il n'est pas douteux qu'elle est justifiée par la raison du bien commun. Il demeure d'ailleurs qu'au moins la résistance passive sera toujours permise; et que, dans certains cas, cette résistance passive pourra impliquer l'usage de moyens de défense qui ne laisseront peut-être

pas de devenir meurtriers par la faute de ceux qui attaquent. Ce sera alors le cas de légitime défense. A remarquer, sur ce point, que ce cas de légitime défense et aussi celui de la résistance active devront s'apprécier diversement selon qu'il pourra s'agir du bien d'un seul individu ou du bien de plusieurs ou du bien général, et, plus encore, du bien de Dieu ou de l'Église, dans telle ou telle société qui sera elle-même, ou ne sera pas, dans son ensemble ou dans sa plus grande partie, attachée à telles traditions, à telle foi, à tel mode de vie. Impossible de donner ici des règles absolues. La question se ramène à des applications de la vertu de prudence, devant nécessairement varier à l'infini selon l'infinie variété des divers cas. Et, au-dessus de tous, domine, soit pour le cas de l'impossibilité absolue, soit pour les cas de possibilité relative qu'on aura de recourir à des moyens humains, le conseil que nous a donné saint Thomas, d'en appeler au secours divin, par une prière constante et confiante, qu'on travaillera à rendre efficace en supprimant tout désordre moral dans sa vie et dans la vie de tous ceux qui dépendent de nous.

Après avoir déterminé qu'il ne saurait appartenir à une personne privée, comme telle, d'infliger, dans la société où elle vit, à un autre membre de cette société une peine quelconque, et, à plus forte raison, la plus grande de toutes les peines qui est la privation de la vie, saint Thomas se demande si le droit de mettre à mort les malfaiteurs peut appartenir aux clercs ou aux hommes d'Église. C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

S'il est permis aux clercs de mettre à mort les malfaiteurs?

Trois objections veulent prouver qu' « il est permis aux clercs de mettre à mort les malfaiteurs ». — La première déclare que « les clercs doivent surtout accomplir ce que dit l'Apôtre,

dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 16) : *Soyez mes imitateurs comme je le suis moi-même du Christ*; par où il nous est marqué que nous imitions Dieu et ses saints. Or, Dieu Lui-même, que nous adorons, met à mort les malfaiteurs; selon cette parole du psaume (CXXXV, v. 10) : *Il frappa l'Égypte et en fit mourir les premiers-nés*. De même, Moïse, fit mettre à mort, par les Lévites, vingt-trois mille hommes, parce qu'ils avaient adoré le veau d'or; comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XXXII (v. 28). Phinées, aussi, prêtre, tua l'israélite qui s'unissait à une femme de Madian; comme on le voit au livre des *Nombres*, ch. XXV (v. 6 et suiv.). Pareillement, Samuël tua Agag, roi d'Amalec (1er livre des *Rois*, ch. XV, v. 33); et Élie, les prêtres de Baal (3e livre des *Rois*, ch. XVIII, v. 40); et Mathatias, celui qui s'était approché pour sacrifier (1er livre des *Machabées*, ch. II, v. 24); et, dans le Nouveau Testament, Pierre donna la mort à Ananie et à Saphire (*Actes*, ch. V, v. 2 et suiv.). Donc il semble qu'il est aussi permis aux clercs de mettre à mort les malfaiteurs ». — La seconde objection fait observer que « la puissance spirituelle est plus grande que la puissance temporelle, et plus près de Dieu. Or, la puissance temporelle tue licitement les malfaiteurs, à titre de *ministre de Dieu*, comme il est dit *aux Romains*, ch. XIII (v. 4). Donc, à plus forte raison, les clercs, qui sont les ministres de Dieu, comme ayant la puissance spirituelle, peuvent licitement mettre à mort les malfaiteurs ». — La troisième objection dit que « quiconque reçoit licitement un office peut licitement exercer les choses qui sont de cet office. Or, l'office du prince de la terre est de mettre à mort les malfaiteurs, comme il a été dit (art. préc.). Donc les clercs qui sont princes temporels peuvent licitement mettre à mort les malfaiteurs ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans la première Épître *à Timothée*, ch. III (v. 2, 3; *à Tite*, ch. I, v. 7) : *Il faut que l'évêque soit sans aucun crime, qu'il ne soit pas buveur, qu'il ne frappe point* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, de la façon la plus expresse, qu' « il n'est point permis aux clercs de tuer; et cela, pour deux raisons. — D'abord, parce qu'ils sont élus

pour le ministère de l'autel, où est représentée la Passion du Christ mis à mort, qui, *étant frappé, ne rendait point les coups*, comme il est dit dans la première épître de saint Pierre, ch. II (v. 23). Et voilà pourquoi, il ne convient pas que les clercs frappent ou tuent ; les ministres, en effet, doivent imiter leur maître, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. X (v. 2) : *Comme est le juge du peuple, ainsi doivent être ses ministres.* — L'autre raison est que les clercs ont reçu le ministère de la loi nouvelle, dans laquelle n'est point déterminée la peine de mort ou de mutilation corporelle. Aussi bien, pour qu'ils soient *les dignes ministres du Testament nouveau*, ils doivent s'abstenir de ces choses ». — La première de ces deux raisons avait été donnée plus haut, par saint Thomas, dans la question de la guerre (p. 40, art. 2), pour établir que les clercs ne doivent point prendre part à la guerre comme combattants.

L'*ad primum* répond aux divers points que touchait l'objection. — Il fait observer, au sujet de l'action de Dieu, que « Dieu accomplit, d'une façon universelle, en tous les êtres qui sont, ce qui convient ; mais Il l'accomplit en chaque être selon qu'il convient à cet être. Et voilà pourquoi chacun doit imiter Dieu en ce qui lui convient à lui d'une manière spéciale. Il suit de là que si Dieu inflige même la mort corporelle aux malfaiteurs, tous cependant ne doivent pas l'imiter sur ce point. — Quant à Pierre, ce ne fut point de sa propre autorité ou de sa propre main qu'il frappa Ananie et Saphire ; mais plutôt il promulgua la sentence divine qui les frappait de mort. — Pour ce qui est des prêtres et des lévites de l'Ancien Testament, ils étaient ministres de la loi ancienne, où étaient infligées des peines corporelles ; et voilà pourquoi il leur appartenait de tuer même de leur propre main ».

L'*ad secundum* dit que « le ministère des clercs est ordonné à quelque chose de meilleur que les exécutions corporelles, savoir aux choses qui regardent le salut spirituel. Et voilà pourquoi il ne convient pas qu'ils s'ingèrent de choses moindres ».

L'*ad tertium* formule une distinction de grand prix et qu'il faut soigneusement retenir au sujet du gouvernement temporel qui peut convenir aux hommes d'Église. « Les prélats des

églises reçoivent l'office de princes temporels, non pour exercer eux-mêmes par eux-mêmes le jugement du sang, mais en telle sorte que d'autres l'exerceront par leur autorité ». Eux-mêmes ne rendent point ces sortes de jugements ; d'autres, qui participent leur autorité, sont chargés de les rendre : c'est sur ces derniers qu'ils se déchargent, sans que leur autorité en soit diminuée ou en souffre, d'un rôle qui ne convient pas à leur caractère sacré.

Les clercs ne peuvent point être mêlés directement aux actes de la justice vindicative qui ont pour effet d'atteindre en son corps, pour le frapper ou pour lui enlever la vie, l'homme pécheur qui a mérité de subir cette peine de la part de la société offensée par lui. Et il demeure donc que la peine de mort ne peut être infligée que par un agent de l'autorité sociale d'ordre temporel. — Mais l'homme lui-même ne peut-il pas, du moins en certains cas, se donner à lui-même la mort ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit, auquel se rattache la question du suicide.

Article V.

S'il est permis à quelqu'un de se tuer lui-même ?

Cinq objections veulent prouver qu' « il est permis à quelqu'un de se tuer lui-même ». — La première dit que « l'homicide est un péché en tant qu'il est contraire à la justice. Or, nul ne peut se faire d'injustice à soi-même ; comme la chose est prouvée au livre V de l'*Éthique* (ch. XI ; de S. Th., leç. 17). Donc nul ne pèche en se tuant lui-même ». — La seconde objection fait observer qu' « il est permis à la puissance publique de mettre à mort les malfaiteurs. Or, quelquefois, celui qui détient la puissance publique est un malfaiteur. Donc il lui est permis de se tuer lui-même ». — La troisième objection déclare qu' « il est permis à quelqu'un de subir spontanément

un mal moins grand pour éviter un mal plus grand ; comme il est permis à quelqu'un de s'amputer à lui-même un membre gâté pour sauver tout le corps. Or, quelquefois, l'homme, en se donnant la mort, évite un plus grand mal, soit la misère, soit la honte de quelque péché. Donc il est permis à quelqu'un de se tuer lui-même ». — La quatrième objection cite l'exemple de « Samson », qui « se tua lui-même, comme on le voit au livre des *Juges*, ch. XVI (v. 30) ; lequel cependant est mis au nombre des saints, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 32). Donc il est permis à quelqu'un de se tuer lui-même ». — La cinquième objection apporte un autre exemple tiré du livre II des *Machabées*, ch. XIV (v. 41 et suiv.). « Il est dit », là, « qu'un certain Razias se tua lui-même, *préférant mourir noblement, plutôt qu'être soumis aux pécheurs et subir contre sa race d'indignes injures*. Or, rien de ce qui se fait noblement et par la vertu de force n'est illicite. Donc il n'est pas illicite de se donner à soi-même la mort ».

L'argument *sed contra* est le texte de « saint Augustin », qui dit, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XX) : *Il reste que nous entendions de l'homme ce qui est dit : Tu ne tueras point : et ni un autre, ni toi ; car il ne tue pas autre chose qu'un homme, celui qui se tue lui-même* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, avec non moins de netteté que pour l'article précédent, que « se tuer soi-même est tout à fait illicite ; pour trois raisons. — Premièrement, parce que naturellement chaque chose s'aime elle-même ; et à cet amour naturel appartient que chaque dose naturellement se conserve dans l'être et résiste à ce qui voudrait la détruire autant qu'elle le peut. Il suit de là que le fait pour quelqu'un de se tuer lui-même est contre l'inclination naturelle, et contre la charité dont chacun doit s'aimer lui-même. Aussi bien le fait de se tuer soi-même est toujours un péché mortel, comme étant contre la loi naturelle et contre la charité. — Secondement, parce que chaque partie, selon tout ce qu'elle est, appartient au tout. Or, chaque homme fait partie de la communauté » dans laquelle il vit ; « d'où il suit que tout ce qu'il est est le bien de la communauté. Lors donc qu'il

se tue lui-même, il fait tort à la communauté » et commet une injustice contre elle; « ainsi qu'on le voit par Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. XI, n. 3; de S. Th., leç. 17). — Troisièmement, parce que la vie est un certain don accordé par Dieu à l'homme et soumis à la puissance de *Celui qui tue et qui fait vivre*. Il suit de là que celui qui se prive lui-même de la vie pèche contre Dieu : comme celui qui tue le serviteur ou l'esclave d'un autre pèche contre le maître à qui cet esclave appartient; et comme pèche celui qui s'arroge en l'usurpant le jugement d'une chose qui ne lui a pas été commise : à Dieu seul, en effet, appartient le jugement de mort et de vie, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXXII (v. 39) : *C'est moi qui donnerai la mort et qui donnerai la vie* ». — On voit, par ces trois raisons si profondes et si complètes, que le fait de se donner la mort est un péché contre soi-même, contre le prochain, et contre Dieu. Rien jamais n'en saurait détruire le caractère essentiellement criminel. Aucune raison, ni aucun motif, ou prétexte, ne peut le légitimer : il est essentiellement mauvais qu'un être humain, de lui-même, se donne à lui-même la mort; il l'est toujours, même si le motif qui pourrait y pousser avait une apparence de vertu : à plus forte raison, s'il n'est lui-même qu'une sorte d'affaissement de la volonté, en présence d'un mal qu'on n'a plus l'énergie de supporter : ce qui constitue proprement le suicide.

L'*ad primum* fait observer que « l'homicide est un péché, non pas seulement parce qu'il est contraire à la justice, mais aussi parce qu'il est contraire à la charité que l'homme doit avoir à l'égard de lui-même. Et, de ce chef, le fait de se donner à soi-même la mort est un péché par rapport à soi-même. Par rapport à la communauté et à Dieu, il a la raison de péché, même par voie d'opposition à la justice ».

L'*ad secundum* doit être particulièrement noté. Il déclare que « celui qui détient la puissance publique peut licitement mettre à mort un malfaiteur, par cela qu'il peut le juger. Mais nul n'est juge de lui-même. Il s'ensuit qu'il n'est point permis à celui qui détient la puissance publique de se donner à lui-même la mort, pour n'importe quel péché. Il lui est permis

cependant de se livrer au jugement d'autrui », qui prononcera sur son cas et pourra licitement le frapper selon qu'il le mérite. Ce tribunal, autre que lui, auquel il se livre, pourra être déjà régulièrement constitué, si lui-même n'est qu'un pouvoir subalterne ayant un pouvoir supérieur au-dessus de lui. Il pourrait aussi être nouvellement constitué par lui à l'effet de le juger; mais cette dernière hypothèse, possible en théorie, serait fort difficile à réaliser dans la pratique : d'autant qu'elle ne laisserait pas que d'offrir souvent des inconvénients très graves. — La réponse que nous venons de lire nous montre que le suicide ou le fait de se donner la mort demeure toujours essentiellement un acte d'anarchie : c'est empiéter sur le droit inaliénable de l'autorité publique qui doit toujours être distincte du sujet sur lequel porte le jugement et la sanction.

L'*ad tertium*, plus important encore, passe en revue les divers motifs qui pourraient, semble-t-il, légitimer le fait de se donner la mort; et les exclut, sans exception, comme étant illicites au sens le plus absolu. « L'homme, déclare saint Thomas, est constitué maître de lui-même par le libre arbitre. Il suit de là que l'homme peut disposer de lui-même quant aux choses qui appartiennent à cette vie, laquelle est régie par le libre arbitre de l'homme. Mais le passage de cette vie à une autre vie plus heureuse n'est point soumis au libre arbitre de l'homme; il est soumis à la puissance divine. Il n'est donc pas permis à l'homme de se donner à lui-même la mort pour passer à une vie plus heureuse. — De même, ce ne lui est pas permis pour échapper aux misères de la vie présente, quelles que ces misères puissent être. C'est qu'en effet, *le dernier* des maux de cette vie et *le plus terrible* est la mort; comme on le voit par Aristote, au livre III de l'*Éthique* (ch. VI, n. 6; de S. Th., leç. 14). Par conséquent, se donner à soi-même la mort pour échapper aux autres misères de cette vie est prendre un plus grand mal pour en éviter un moindre. Pareillement, aussi, il n'est point permis à l'homme de se tuer lui-même, en raison de quelque péché commis : soit parce que, de la sorte, il se nuit le plus, s'enlevant à lui-même le temps nécessaire à la pénitence; soit aussi parce que la mise à mort du malfaiteur

n'est licite que sur un jugement de la puissance publique. — Pareillement, encore, il n'est point permis à une femme de se tuer elle-même » pour conserver son honneur et « pour empêcher qu'elle ne soit violée par un autre. Elle ne doit pas, en effet, commettre contre elle-même le plus grand des crimes, qui est de se donner à elle-même la mort, pour éviter un crime moindre qui n'est pas le sien : car il n'y a point de crime pour la femme à qui l'on fait violence, si elle-même ne consent pas; *le corps n'étant souillé que si l'esprit consent*, comme le dit sainte Lucie; d'autre part, il est certain que la fornication ou l'adultère est un moindre crime que l'homicide; et surtout l'homicide qui porte sur soi-même : lequel est le plus grave, parce que l'homme se nuit à lui-même, à qui il doit le plus grand amour; il est aussi le plus périlleux, parce qu'il ne reste plus de temps pour l'expier par la pénitence. — De même, aussi, il n'est permis à personne de se donner la mort par crainte de consentir au péché. Car *il ne faut point faire le mal pour que vienne le bien* (*aux Romains*, ch. III, v. 8), ou pour que le mal soit évité, surtout quand il s'agit d'un mal qui est moindre et qui est moins certain : or, il est incertain si quelqu'un dans l'avenir consentira au péché; Dieu est assez puissant, en effet, pour délivrer l'homme du péché, quelle que soit la tentation qui survienne ». — On le voit : il n'est aucun motif qui puisse, soit aux yeux de la raison, soit aux yeux de la foi, légitimer le fait de se donner la mort : c'est un acte absolument et essentiellement mauvais.

L'*ad quartum* explique le fait de Samson que citait l'objection, et tous les faits analogues qui peuvent se rencontrer dans certaines vies de saints. « Comme le dit saint Augustin, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XXI), *Samson lui-même ne peut être excusé autrement de ce qu'il s'ensevelit lui-même avec les ennemis sous les ruines de la maison où il était, sinon parce que, d'une façon secrète, le lui avait ordonné l'Esprit qui faisait par lui les miracles*. Et saint Augustin (au même livre, ch. XXVI) assigne la même raison au sujet de certaines saintes femmes, qui, au temps de la persécution, se donnèrent à elles-mêmes la mort, et dont la mémoire est célébrée dans l'Église » : leur

acte n'a pu être légitimé que par une inspiration directe de l'Esprit-Saint, qui, Lui, est le maître de la vie et de la mort; mais dans ce cas, à vrai dire, ces saints personnages ne se donnaient pas, d'eux-mêmes, à eux-mêmes, la mort : ils n'étaient que les instruments de l'Esprit-Saint, qui disposait Lui-même de leur vie.

L'*ad quintum* n'accepte pas que le cas de Razias dont parlait l'objection doive être rangé parmi les exemples de la vertu de force. « A la force appartient que l'homme ne laisse pas de subir, de la part d'un autre, même la mort, pour le bien de la vertu et pour éviter le péché. Mais que quelqu'un se donne à lui-même la mort pour éviter les maux de peines, cela peut avoir l'apparence de la force : en raison de quoi quelques-uns se sont tués eux-mêmes, pensant agir ainsi avec courage, et de ce nombre fut Razias; mais cependant, il n'y a point là une vraie vertu de force, mais plutôt une certaine lâcheté d'âme, alors qu'on n'a pas le courage de supporter les peines qui affligent; comme on le voit par Aristote au livre III de l'*Éthique* (ch. VII, n. 13; de S. Th., leç. 15), et par saint Augustin au livre I de *la Cité de Dieu* » (ch. XXII, XXIII). — Cette dernière réponse est ainsi présentée par saint Thomas, dans son commentaire sur le livre de l'*Éthique*, qu'il vient de citer : « La force tient le milieu à l'endroit des choses terribles que sont les maux et dans les périls de mort; elle est animée par le désir de la vertu; et elle soutient ces sortes de périls pour procurer un certain bien, le bien honnête, ou pour éviter un mal, le mal qui déshonore. Mais que quelqu'un meure en se donnant à lui-même la mort, ou qu'il souffre volontiers, de la part d'un autre, la mort, pour fuir la misère, ou en désirant ce qu'il ne peut pas avoir, ou pour tout autre motif qui cause la tristesse, ceci n'est point de l'homme fort et courageux, mais plutôt de l'homme timide, craintif et sans force. Et que ce ne soit point de l'homme courageux, une double raison le montre : premièrement, parce qu'il semble que c'est le propre d'une certaine mollesse ou lâcheté d'âme, contraire à la force, que quelqu'un ne puisse pas supporter les choses pénibles et tristes; secondement, parce que celui qui accepte ainsi la mort

ne le fait point pour le bien de la vertu, comme le vrai courageux en qui se trouve la vertu de force, mais pour fuir le mal qui attriste ». — On aura remarqué, dans ce texte, un mot très important : c'est qu'il n'est pas seulement contraire à la vertu de force, de se se donner à soi-même la mort, pour se soustraire aux ennuis ou aux tristesses de la vie présente ; ce l'est aussi d'aller au-devant de la mort ou de la subir volontiers, de la part des autres, pour ce même motif. Seul, le motif de la vertu, ou le désir du bonheur éternel selon qu'il plaît à Dieu de nous y appeler, peuvent faire de l'acceptation joyeuse de la mort, un véritable acte de la vertu de force.

Après avoir considéré la mort comme une peine infligée à un coupable, saint Thomas la considère en elle-même, et se demande s'il est jamais permis de tuer un innocent. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

S'il est permis, en quelque cas, de tuer un innocent?

Trois objections veulent prouver qu' « il est permis, en quelque cas, de tuer un innocent ». — La première fait observer que « la crainte de Dieu ne se manifeste point par le péché ; car plutôt *la crainte de Dieu chasse le péché*, comme il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. I (v. 27). Or, Abraham est loué comme ayant craint le Seigneur, parce qu'il voulut mettre à mort son fils innocent. Donc il est possible qu'un homme tue sans péché un innocent ». — La seconde objection dit que « dans le genre des péchés qui se commettent contre le prochain, une chose paraît être un péché d'autant plus grand qu'elle cause un plus grand dommage à celui contre qui l'on pèche. Or, la mise à mort est plus nuisible au pécheur qu'à l'homme innocent ; car celui-ci passe, par la mort, de la misère de la vie présente à la gloire du ciel. Puis donc qu'il est per-

mis, en certains cas, de mettre à mort le pécheur, à plus forte raison sera-t-il permis de mettre à mort l'innocent ou le juste ». — La troisième objection déclare que « ce qui se fait selon l'ordre de la justice n'est pas un péché. Or, quelquefois, un homme est forcé, selon l'ordre de la justice, de mettre à mort un innocent : tel le juge, qui, devant juger selon les témoignages apportés, condamne à mort un homme qu'il sait être innocent, mais qui a été convaincu par des faux témoins; tel encore le ministre qui, obéissant au juge, met à mort un homme injustement condamné. Donc il se peut que quelqu'un tue sans péché un innocent ».

L'argument *sed contra* est le mot formel de l'Écriture. « Il est dit, dans l'*Exode*, ch. XXIII (v. 7 : cf. Daniel, ch. XIII, v. 53) : *Tu ne tueras point l'innocent et le juste* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « un homme peut se considérer de deux manières : d'abord, en lui-même; ensuite, par rapport à autre chose. A considérer l'homme en lui-même, aucun homme ne peut licitement être mis à mort; et cela, parce qu'en tout homme, même dans le pécheur, nous devons aimer la nature, que Dieu a faite, et que la mort ruine. Mais, selon qu'il a été dit plus haut (art. I), la mise à mort du pécheur devient licite par rapport au bien commun, que le péché détruit. D'autre part, la vie des justes conserve et promeut le bien commun, eux-mêmes étant la partie principale » et la partie meilleure « de la multitude. Il s'ensuit qu'en aucune manière il n'est permis de tuer un innocent ». — On aura remarqué la précision de doctrine formulée par saint Thomas en ces quelques lignes. En même temps qu'une conclusion nouvelle d'une portée immense, elle contient encore comme un aspect nouveau du principe qui commande tout dans cette question de l'homicide. Ainsi, pour saint Thomas, il est absolument interdit de mettre à mort un homme quelconque, serait-ce le plus grand pécheur, à considérer cet homme isolément et en lui-même. Ce n'est donc point la raison de péché, comme telle, qui légitime la mise à mort du pécheur : cette raison remet le pécheur entre les mains de Dieu, non entre les mains des autres hommes.

Mais si nous considérons, dans l'homme pécheur, la raison de péché sous l'aspect où le péché nuit aux autres hommes, c'est-à-dire sous un aspect social, dans ce cas le péché et le pécheur relèvent du pouvoir qui a mission de veiller au bien commun parmi les hommes; et c'est pour autant que le pécheur gravement nuisible à ce bien commun pourra être supprimé par ce pouvoir. On le voit, tout est commandé ici par la raison de bien commun et remis entre les mains de l'autorité suprême dans la société, à laquelle seule appartient, de soi, comme objet propre, ce qui a trait au bien commun. Nous avons vu comment cette raison même de bien commun interdit, de la façon la plus absolue, et essentiellement, toute atteinte portée à la vie des justes ou des bons, qui sont eux-mêmes l'élément prépondérant et par excellence dans cela même qui constitue le bien commun parmi les hommes.

L'*ad primum* répond que « Dieu a le domaine » souverain « de la vie et de la mort : c'est, en effet, par son ordination que meurent et les pécheurs et les justes. Il suit de là que celui qui, par ordre de Dieu, met à mort un innocent, celui-là ne pèche point; pas plus que Dieu, dont il est l'instrument qui exécute : et il montre par là qu'il craint Dieu, obéissant à son commandement » (Cf. à ce sujet, *1ª-2ªe*, q. 94, art. 5, *ad 2um*; q. 100, art. 8, *ad 3um*).

L'*ad secundum* déclare que « dans l'appréciation de la gravité du péché, il faut considérer ce qui est par soi plus que ce qui est accidentel et par occasion. Il suit de là que celui qui tue un homme juste pèche plus plus gravement que celui qui tue un homme pécheur. D'abord, parce qu'il nuit à celui qu'il doit aimer davantage; et, de la sorte, il pèche davantage contre la charité. Ensuite, parce qu'il fait tort à celui qui le mérite moins; et, de ce chef, il pèche davantage contre la justice. Troisièmement, parce qu'il prive la communauté d'un plus grand bien. Quatrièmement, parce qu'il se rend coupable d'un plus grand mépris contre Dieu ; selon cette parole marquée en saint Luc, ch. x (v. 16) : *Celui qui vous méprise me méprise*. — Quant au fait que le juste mis à mort est introduit par Dieu dans la gloire, c'est là chose qui est accidentelle à la mise à mort » ; et,

par suite, ce bien-là ne saurait être mis en ligne de compte pour légitimer un acte que les quatre raisons précitées nous montrent si gravement mauvais en lui-même.

L'*ad tertium* résout la difficulté, très considérable, que soulevait l'objection, par rapport au juge contraint de condamner un innocent; ou au bourreau contraint de l'exécuter. — « Le juge, s'il sait être innocent celui que des faux témoins convainquent, doit examiner avec plus de soin ces témoins, afin de trouver l'occasion de délivrer celui qui n'est point coupable, comme le fit Daniel (ch. XIII, v. 51 et suiv.). S'il ne le peut pas, il doit se décharger sur un supérieur du soin de juger. Et si même cela n'est point possible, il ne pèche pas en prononçant la sentence conformément aux témoignages apportés; car ce n'est point lui qui tue l'innocent; mais ceux qui l'affirment coupable ». — Nous aurons à revenir bientôt sur cette grave question du juge obligé de juger selon les témoignages (q. 67, art. 2). Notons seulement, au passage, la déclaration si nette que vient de formuler ici saint Thomas. — « Pour ce qui est du ministre du juge qui condamne un innocent, si la sentence contient une erreur qu'on ne peut laisser passer, le ministre ne doit pas obéir; sans quoi seraient excusés les bourreaux qui tuaient les martyrs. Mais si la sentence ne contient pas une injustice manifeste, le ministre qui exécute l'ordre ne pèche point : parce que lui-même n'a pas à discuter la sentence de son supérieur; et ce n'est pas lui qui tue l'innocent, mais le juge dont il est le ministre ». — Cette seconde partie de la réponse de saint Thomas ne mérite pas moins notre attention que la première. Nous y voyons que, pour le saint Docteur, il est des cas où les inférieurs ne doivent pas obéir aux ordres des supérieurs, quand ces ordres vont à commettre une injustice. Il en est ainsi quand l'injustice est à ce point manifeste qu'elle en devient criante et qu'elle est de nature à révolter tout cœur honnête; c'est-à-dire quand il n'y a aucune possibilité de la nier ou de la mettre en doute. Dans ce cas, jamais il ne peut être permis d'obéir. A noter que ceci vaut pour toute injustice, qu'il s'agisse de l'injustice tyrannique à l'endroit des citoyens d'une même cité ou d'une même nation; ou qu'il s'agisse de

l'injustice qui se commet de nation à nation, dans une guerre injuste. Dans une guerre manifestement injuste, au sens qui vient d'être précisé, les sujets n'ont pas plus le droit d'obéir, que le bourreau n'a le droit d'obéir à l'ordre du juge inique ou du tyran qui persécute : « Sans quoi, déclare saint Thomas, seraient excusés les bourreaux qui mirent à mort les martyrs » : persécution inique ; guerre injuste, sont deux cas identiques à celui que visait ici saint Thomas, avec cette différence, aggravante à l'infini, que les victimes sont plus nombreuses et le martyre plus horrible.

Nous avons examiné les diverses conditions de licéité ou d'illicéité de la mise à mort de l'homme, quand elle se fait par voie directe, si l'on peut ainsi dire, et sans qu'il s'agisse du cas de se défendre contre une agression violente. Il nous faut maintenant examiner cet autre cas. Peut-il être permis à quelqu'un d'en tuer un autre en se défendant? C'est l'objet de l'article qui va suivre.

Article VII.

S'il est permis à quelqu'un d'en tuer un autre en se défendant?

Cinq objections veulent prouver qu' « il n'est permis à personne de tuer un autre homme en se défendant ». — La première apporte le témoignage de « saint Augustin », qui « dit, dans sa lettre à *Publicola* (ép. XLVII ou CLIV) : *Le conseil de tuer les hommes pour ne pas être tués par eux ne me plaît pas, à moins que peut-être il ne s'agisse d'un soldat, ou qu'on n'y soit tenu par la fonction publique qu'on remplit, en telle sorte qu'on ne fasse point cela pour soi-même ; mais pour les autres, en vertu d'un pouvoir légitime, et quand cela convient à sa personne.* Or, celui qui en se défendant tue un autre homme le tue pour ne pas être tué par lui. Donc il semble que c'est là chose illicite ». — La seconde objection est un autre texte de « saint Au-

gustin ». Il « dit, au livre I *du Libre arbitre* (ch. v) : *Comment, auprès de la divine Providence, seront exempts de péché, ceux qui, pour des choses que nous devons mépriser, se souillent d'un meurtre humain.* Et il appelle *choses à mépriser, celles que les hommes peuvent perdre contre leur gré,* comme on le voit par ce qui précède (au même endroit). Or, la vie corporelle est de ce nombre. Donc, pour conserver la vie corporelle, il n'est permis à personne de tuer un autre homme ». — La troisième objection cite une lettre du pape saint Nicolas I, qu'on trouve « dans *les Décrets*, dist. L » (canon *De his clericis*), où il est dit : *Pour ce qui est des clercs au sujet desquels vous nous avez consulté, lesquels, en se défendant, tuèrent un païen, si, dans la suite, par la pénitence, ils pourraient revenir à leur premier état ou être élevés à un état supérieur, sachez que nous n'acceptons aucune circonstance et que nous ne leur accordons aucune permission de tuer quelque homme que ce soit et de quelque manière que ce puisse être.* Or, à l'observance des préceptes moraux tous sont tenus indistinctement et laïques et clercs. Donc, même aux laïques, il n'est point permis de tuer quelqu'un en se défendant ». — La quatrième objection dit que « l'homicide est un plus grave péché que la simple fornication ou même l'adultère. Or, il n'est permis à personne de commettre une simple fornication, ou un adultère, ou tout autre péché mortel, quel qu'il soit, pour la conservation de sa propre vie ; car la vie spirituelle doit être préférée à la vie corporelle. Donc il n'est permis à personne, en se défendant lui-même, de tuer un autre homme, pour conserver sa propre vie ». — La cinquième objection déclare que « si l'arbre est mauvais, le fruit doit l'être aussi, comme il est dit en saint Matthieu, ch. VII (v. 17, 18). Or, l'acte de se défendre soi-même semble chose illicite ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XII (v. 19) : *Ne vous défendez pas vous-mêmes, mes très chers.* Donc la mise à mort d'un homme qui procède de là est aussi illicite ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'*Exode*, ch. XXII (v. 2) : *Si quelqu'un est trouvé brisant ou perçant la maison pour voler et qu'ayant reçu un coup il en meure, celui qui l'a frappé ne sera point coupable de son sang.* Or, il est bien plus

permis de défendre sa vie que de défendre sa maison. Donc si quelqu'un en tue un autre pour défendre sa propre vie, il ne sera point coupable d'homicide ».

A corps de l'article, saint Thomas débute en formulant une remarque très précieuse et très importante dans les choses de la pratique. « Rien n'empêche, dit-il, qu'un même acte ait deux effets dont l'un seulement est voulu et l'autre en dehors de l'intention. Or, les actes moraux reçoivent leur espèce d'après ce qui est voulu ou qui est dans l'intention ; et non de ce qui est en dehors de l'intention : car ceci est chose accidentelle ou d'occasion et d'à-côté; comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 43, art. 13 ; I^a-2^{ae}, 72, art. 1). Ceci posé, il faut remarquer que de l'acte de celui qui se défend, deux effets peuvent suivre : l'un, qui est la conservation de sa propre vie; l'autre, qui est la mort de celui qui attaque. Cet acte donc, du fait que quelqu'un entend conserver sa vie, n'a point la raison d'acte illicite : car ceci est naturel à toute chose de se conserver dans l'être tant qu'elle le peut. Toutefois, un acte qui provient d'une bonne intention peut être rendu illicite, s'il n'est point proportionné à la fin » qu'on se propose. « Il suit de là que si quelqu'un, en défendant sa propre vie, use de plus de violence qu'il ne faut, ce sera chose illicite. Si, au contraire, il repousse la violence avec la mesure qui convient, sa défense sera licite ; et, en effet, selon la formule du droit, *il est permis de repousser la violence par la violence comme le requiert une défense mesurée.* A remarquer d'ailleurs qu'il n'est point nécessaire au salut, que l'homme renonce à l'acte d'une défense mesurée, pour éviter la mort d'un autre ; car l'homme est plus tenu de veiller à sa vie propre que de veiller à celle d'un autre. Mais, parce que la mise à mort de l'homme n'est permise qu'à l'autorité publique en raison du bien commun, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (art. 3), il est illicite qu'un homme se propose d'en tuer un autre pour se défendre, à moins qu'il ne s'agisse de celui qui a l'autorité publique, lequel, s'il a l'intention de tuer quelqu'un pour se défendre, rapporte cela au bien public; comme on le voit pour le soldat qui combat contre les ennemis, ou le ministre

du juge qui combat contre les brigands : encore faut-il remarquer que même ceux-là pèchent s'ils sont mus par une passion privée » de haine individuelle contre celui qu'ils frappent ainsi.

Ainsi donc, même en se défendant ou en luttant contre quelqu'un qui attaque d'une façon injuste, il n'est jamais permis à un particulier comme tel de se proposer la mort d'un homme : comme particulier, en effet, il n'a aucun droit sur la vie de cet homme, quelque coupable que soit cet homme, même contre lui directement; car il n'en est pas le justicier. Tout son droit à lui se borne à la défense de sa propre vie. Ce que cette défense requiert, il a le droit et même en un sens le devoir de le mettre en œuvre; et si, en se défendant de la sorte, il lui arrive de frapper celui qui attaque, de telle façon que la mort s'ensuive, il n'est pas responsable de cette mort; ce ne lui est jamais imputé à péché. Si, au contraire, il peut défendre sa vie, en conservant celle de celui qui l'attaque, il doit le faire; et laisser à la justice le soin de punir le coupable selon qu'il le mérite, ou selon que l'exige la raison du bien commun dans la société. On voit, par là, qu'il n'y a qu'une seule raison qui excuse du péché d'homicide un particulier donnant la mort à quelqu'un : c'est la nécessité de la défense *dans l'acte même de l'attaque*, et à supposer que la mort ne soit qu'une simple suite de cette défense. S'il s'agit, non plus d'un simple particulier, mais d'un homme qui se trouve préposé, au nom même de la société, à la conservation du bien commun, ou plutôt à la défense de ce bien commun contre ceux qui l'attaquent ou qui s'insurgent contre lui, celui-là a le droit, au nom du bien commun dont il est le gardien et de l'autorité publique dont il est revêtu, non seulement de se défendre s'il est attaqué, et de détourner de lui le coup dont on voudrait le frapper, mais encore de frapper lui-même en se proposant directement de donner la mort au coupable : celui-ci, en effet, par son acte d'attaque ou de rébellion qui va directement à ruiner l'État ou à briser sa justice, est passible de quiconque est préposé à la défense de cet État ou à l'exécution de cette justice. Et voilà pourquoi, selon le double exemple que saint

Thomas nous a donné, le soldat n'a pas seulement le droit de défendre sa vie en détournant les coups de l'ennemi, mais encore d'attaquer cet ennemi et de chercher directement à lui donner la mort; de même, le gendarme chargé d'arrêter le brigand ou de le conduire au supplice, si le brigand s'insurge contre lui ou s'il cherche à lui échapper, a le droit de le frapper et de lui enlever la vie, non seulement en raison du danger qu'il peut courir lui-même, mais à cause de l'acte de rébellion ou de la tentative de fuite dont le brigand s'est rendu coupable, quand il n'y a que ce moyen de le maîtriser ou d'empêcher sa fuite. Encore faut-il que, dans ces divers cas, le sujet qui agit ne soit mû que par l'amour du bien public, non par quelque passion d'ordre personnel et privé.

L'*ad primum* déclare que « l'autorité de saint Augustin se doit entendre du cas où quelqu'un se propose de tuer l'homme » qui l'attaque, « pour se libérer lui-même de la mort » : ceci, nous l'avons dit, n'est jamais permis à un particulier comme tel; seul, l'homme revêtu de l'autorité publique a le droit d'ordonner la mort d'un être humain à la conservation de sa propre vie qui représente ici directement le bien commun ; tout autre sujet qui n'est qu'une personne privée n'a que le droit de se proposer son bien; et s'il se propose le bien public, ce n'est jamais qu'en deçà ou en dehors de la condition de peine ou de dommage quelconque à infliger à un autre, selon qu'il a été marqué plus haut, art. 3, *ad 3um* : ce dommage, qui peut aller d'ailleurs jusqu'à la perte de la vie, doit toujours rester *en dehors de son intention*, ou de ce qu'il se propose, et n'être accepté de lui que *par voie de conséquence, non comme moyen*, ainsi que l'observe excellemment Cajétan dans son commentaire du présent article.

Saint Thomas ajoute que « c'est dans le même sens qu'il faut entendre le texte cité » (dans la seconde objection) « du livre *du Libre arbitre*. Aussi bien est-il marqué intentionnellement *pour ces choses*, formule qui désigne l'intention. Et, par là, cette *seconde objection* se trouve résolue ». Le sens est donc toujours qu'on ne peut, sans péché, si l'on est une personne privée, *se proposer* la mort d'un homme et la vouloir en elle-

même directement, à l'effet de sauvegarder les biens de ce monde, quels qu'ils soient, y compris même la vie ; cette mort, de la part d'une personne privée, ne doit jamais être *qu'une conséquence* de la mise en œuvre des moyens indispensables à la défense, nullement une chose voulue en soi, non pas même à titre de moyen ordonné à cette défense.

Mais, quand elle reste cela, c'est-à-dire tout à fait en dehors de l'intention de celui qui agit, et simplement une conséquence fatale de la mise en œuvre des moyens nécessaires à la défense, sera-t-elle toujours sans péché, quels que soient les biens qui peuvent être mis en cause et que l'on défend ; ou faut-il limiter au seul cas de la vie à défendre la légitimité de la défense pouvant entraîner comme conséquence la mort de l'agresseur. — Cette question, du plus haut intérêt, semble fort délicate.

Cajétan la soulève, ici-même, à l'occasion de la réponse que nous commentons, et la résout en légitimant la défense non seulement pour la vie mais encore pour les autres biens quels qu'ils puissent être. Saint Thomas ne semble rien dire d'explicite là-dessus. Que conclure nous-mêmes? D'une part, est-il possible de limiter au seul bien de la vie la légitimité de la défense dont il s'agit? Mais, d'autre part, comment admettre indistinctement la légitimité de cette défense à l'endroit de n'importe quels biens? Parmi les propositions condamnées sous le Pape Innocent XI, par un décret du Saint-Office, en date du 2 mars 1679, nous lisons celle-ci : « D'une façon régulière, je puis tuer un voleur pour la conservation d'une pièce d'or ». De même, on y lit cette autre proposition : « Non seulement il est permis de défendre, d'une défense qui tue l'agresseur, les biens que nous possédons actuellement, mais aussi les biens auxquels nous avons un commencement de droit et que nous espérons posséder un jour ». On y lit encore : « Il est permis à un homme honoré de tuer l'agresseur qui tente de lui faire injure, s'il n'y a point d'autre moyen d'éviter cette ignominie ; et il faut en dire autant, si quelqu'un donne un soufflet ou frappe d'un coup de canne et qu'après le soufflet ou le coup de canne il s'enfuie ».

L'énormité de ces propositions nous montre jusqu'où l'on peut aller, quand, mettant de côté le sens moral le plus élémentaire, on ne prend pour guide que des raisonnements spécieux. Si l'on accepte, en effet, dans la simplicité de sa rigueur abstraite, le principe que l'homme a le droit et même le devoir de veiller davantage à ce qui est à lui qu'à ce qui est aux autres, on en tire sans peine toutes ces folles conséquences. Il est donc nécessaire absolument d'entendre ce principe en tenant compte de l'échelle comparative des divers biens. C'est, du reste, ce que faisait saint Thomas, quand il nous disait, ici, au corps de l'article, que « l'homme est plus tenu de pourvoir à sa propre vie qu'à celle d'un autre ». Donc, la vie comparée à la vie fera que le sujet dont la vie est menacée par un autre a le droit et même en un sens le devoir de défendre cette vie et de la conserver de préférence à celle de l'agresseur. Mais tous les autres biens le cèdent à celui de la vie, dans l'ordre des choses temporelles. Et, par suite, on ne voit plus comment la saine raison autoriserait à faire passer ces biens, d'ordre inférieur, avant le bien supérieur de la vie en celui que l'on frappe. On dira, il est vrai, que l'agresseur s'en est rendu indigne, et qu'il a perdu le droit de conserver ce bien mis en regard des nôtres qu'il est venu injustement attaquer. Mais cette indignité est elle-même chose discutable; car le vol, comme tel, ne fait pas qu'un homme soit digne de mort. De plus, le jugement de cette indignité appartient à la société ou au pouvoir public, non à l'individu privé. Et, enfin, l'exécution de ce jugement est aussi chose qui relève exclusivement de l'autorité publique. Nous l'avons vu, même au sujet de la défense de sa vie. A plus forte raison devons-nous le reconnaître quand il s'agit des autres biens. Il n'y a donc que la raison du bien à conserver, non la raison de peine à infliger, qui puisse légitimer la défense privée et les moyens qu'elle emploie. Or, si cette raison du bien à conserver légitime les moyens de la défense jusqu'à la non-exclusion de la mort de l'agresseur quand il s'agit de la vie elle-même, pourra-t-elle les légitimer aussi quand il s'agit des autres biens? Vraiment, on ne le voit pas; sauf peut-être le cas où il s'agirait de biens sans lesquels la vie elle-même ne pour-

rait plus être conservée : tel le cas d'absolue et extrême nécessité, où l'on viendrait nous ravir cela même qui doit *hic et nunc* assurer notre vie. En dehors de ce cas, d'ailleurs à peu près chimérique, il ne semble pas qu'on puisse autoriser, en saine raison, la défense des biens temporels, autres que la vie, dès que cette défense entraîne la mort de l'agresseur.

Les documents de la foi confirment ici la déduction de la raison. Nous lisons, dans l'*Exode*, ch. XXII, v. 2 et 3, au sujet du vol : « Si quelqu'un est trouvé » pendant la nuit, « tentant de voler en démolissant ou en perçant la maison, et qu'ayant reçu un coup il meure, celui qui l'a frappé n'est pas coupable de son sang » ou de sa mort ; « mais s'il a fait cela après que le soleil était déjà levé, il a commis un homicide, et lui-même devra mourir ». Ce texte nous donne à entendre que la raison du vol ne peut excuser du péché d'homicide, que si le voleur est frappé comme par hasard et sans qu'on le veuille ; elle n'excuse pas, si l'on a pu se rendre compte du coup que l'on portait.

C'est en ce sens que nous devons lire, semble-t-il, la déclaration si expresse du pape Léon XIII, dans sa Lettre *Pastoralis officii*, du 22 septembre 1891 : « L'une et l'autre loi divine, dit-il, soit celle que promulgue la lumière de la raison naturelle, soit celle que contiennent les saintes Lettres inspirées de Dieu, défendent de la façon la plus stricte, que qui que ce soit, en dehors de l'autorité publique, tue ou blesse un homme, si ce n'est pour défendre sa vie, contraint par la nécessité ». — On aura remarqué que ces paroles du document pontifical ne sont que la traduction de la doctrine de saint Thomas au présent corps d'article, sous une forme qui nous montre que cette doctrine, entendue au sens obvie, réserve pour le seul cas de la défense de la personne l'excuse du péché d'homicide, quand cette défense, par voie de conséquence inévitable et non voulue, entraîne la mort de l'agresseur. Étendre cette excuse à la défense des autres biens, comme le fait ici Cajétan, nous semble n'être plus dans la pensée du saint Docteur. Les canonistes, il est vrai, et les casuistes sont plutôt dans le sens de l'extension ; mais nous préférons une doctrine plus hautement morale.

L'*ad tertium* répond que « l'irrégularité suit l'acte d'homicide, même si cet acte est sans péché; comme on le voit pour le juge qui condamne justement à mort un coupable. C'est pour cela que si un clerc, même en se défendant, tue quelqu'un, il est irrégulier, bien qu'il n'ait point l'intention de tuer cet homme mais seulement de se défendre ». L'explication demeure toujours vraie; car on peut encourir l'irrégularité, quand même on n'ait commis aucune faute. Mais le fait de l'irrégularité des clercs dans le cas visé par l'objection, a été modifié depuis saint Thomas : dans les Clémentines, celle qui traite *de l'homicide* statue que *si quelqu'un, ne pouvant éviter autrement la mort, tue son agresseur*, il n'est pas irrégulier.

L'*ad quartum* fait observer que « l'acte de la fornication ou de l'adultère n'est pas ordonné à la conservation de sa propre vie d'une façon nécessaire, comme l'acte d'où résulte quelquefois l'homicide ». — Nous voyons, par cette réponse encore, qu'il ne s'agit toujours, pour saint Thomas, que de la conservation de sa propre vie, selon qu'elle ne peut être obtenue, *hic et nunc*, sans que la mort de l'agresseur s'ensuive.

L'*ad quintum* répond qu' « il s'agit là », dans le texte que citait l'objection, « de la défense qui se fait avec un désir de vengeance. Aussi bien la glose dit : *Ne vous défendez pas, c'est-à-dire : Ne cherchez pas à rendre les coups reçus de vos adversaires* ». — Le particulier n'a pas le droit de punir, non pas même pour les coups qui lui ont été portés : il a seulement le droit de parer de nouveaux coups; et s'il porte lui-même des coups, ce ne doit être que par mesure préventive, en vue de se défendre, quand ce mode de défense est absolument nécessaire pour la conservation de sa propre vie ou de sa personne.

La vie des autres hommes, quelque coupables d'ailleurs qu'ils puissent être, même à notre endroit, n'est pas un bien dont nous ayons le droit de disposer, si nous ne sommes qu'une personne privée, sans autorité publique dans la société. Même si cette vie est pour nous un danger immédiat, nous n'avons pas le droit d'y attenter d'une façon directe et avec la volonté de la supprimer : nous ne pouvons que nous défendre, usant

d'ailleurs, pour cela, de tous les moyens *hic et nunc* nécessaires, sans que nous soyons obligés de renoncer à ces moyens si la mort de l'agresseur s'ensuit ; car nous ne sommes pas tenus de sacrifier notre vie pour conserver la sienne. Mais nous devons limiter à cette conservation de la vie le droit d'user de tels moyens. Les autres biens, en deçà du bien de la vie, doivent être défendus par tous les moyens en notre pouvoir, réserve faite des moyens qui entraîneraient la mutilation ou la mort de l'agresseur. Telle nous paraît être la vraie pensée de saint Thomas. Et cette doctrine est celle qui est le plus en harmonie soit avec les documents de la foi soit avec la saine raison. Elle a, aussi, le grand avantage de couper court à ces concessions du laxisme, dont le moins qu'on puisse dire, au témoignage d'Alexandre VII et d'Innocent XI, est qu'elles sont « scandaleuses et, dans la pratique, pernicieuses ».

Il ne nous reste plus qu'un dernier point à examiner au sujet de l'homicide ; et c'est de savoir si quelqu'un qui tue un homme fortuitement se rend coupable d'homicide. Ce dernier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si quelqu'un qui tue fortuitement un homme se rend coupable d'homicide ?

Trois objections veulent prouver que « quelqu'un qui tue fortuitement un homme se rend coupable d'homicide ». — La première en appelle à ce que « nous lisons, dans la *Genèse*, ch. IV (v. 23, 24), que Lamech croyant tuer une bête tua un homme et que ce lui fut imputé à homicide. Donc la culpabilité de l'homicide est encourue par celui qui tue fortuitement un homme ». — La seconde objection cite le passage de l'*Exode*, ch. XXI (v. 22, 23), où « il est dit que *si quelqu'un ayant frappé une femme enceinte et procuré l'avortement, la mort de la femme*

ou de l'enfant s'ensuit, il rendra vie pour vie. Or, ceci a pu se faire sans qu'il y ait eu l'intention de tuer. Donc l'homicide fortuit a la culpabilité de l'homicide ». — La troisième objection fait observer que « dans les *Décrets*, dist. I, sont produits plusieurs canons qui punissent les homicides fortuits. Or, la peine n'est due qu'à la faute. Donc celui qui tue fortuitement un homme encourt le péché d'homicide ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, dans sa lettre *à Publicola* (ép. XLVII, ou CLIV) : *Il s'en faut que ce que nous faisons pour une chose bonne et permise, si, de cela en dehors de notre intention, résulte pour quelqu'un quelque chose de mal, cela nous soit imputé.* Or, il arrive quelquefois que l'acte de ceux qui font une chose bonne a l'homicide comme conséquence fortuite. Donc l'homicide fortuit n'est pas imputé à faute à celui qui le fait ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord que « d'après Aristote, au livre II des *Physiques* (ch. VI, n. 5 ; de S. Th., leç. 10), le hasard est une cause qui agit sans intention. Il suit de là que les choses fortuites, à parler d'une façon pure et simple, ne sont ni entendues ni volontaires. Et parce que tout péché est volontaire, au témoignage de saint Augustin (*De la vraie religion*, ch. XIV), il s'ensuit que les choses fortuites, en tant que telles, ne sont point des péchés. Toutefois, il arrive que ce qui n'est point, d'une façon actuelle et en soi, voulu et entendu, l'est accidentellement ou par occasion, selon qu'on appelle cause accidentelle ou d'occasion *ce qui enlève l'obstacle* (*Physiques*, liv. VIII, ch. IV, n. 6 ; de S. Th., leç. 8). Par conséquent, celui qui n'écarte point les choses d'où suit l'homicide, s'il est tenu de les écarter, encourra, d'une certaine manière, l'homicide volontaire. Or, cela arrive d'une double manière : d'abord, quand il vaque à des choses illicites, qu'il devait éviter, et qu'il commet un homicide ; ensuite, quand il n'apporte point toute la sollicitude ou la vigilance qu'il devait. Aussi bien, d'après les prescriptions du droit (can. *Quantum dicit* et *Hi qui arbores*, dist. L), si quelqu'un vaquant à une chose licite et après avoir apporté la diligence voulue, voit de son acte suivre un homicide, il n'encourt point la faute d'homicide ; si, au

contraire, il vaque à une chose illicite, ou même si vaquant à une chose licite il n'a pas apporté toute la diligence voulue, il n'échappe pas à la responsabilité du crime d'homicide, si de son acte s'ensuit la mort d'un homme ».

L'*ad primum* dit que « Lamech n'apporta point une diligence suffisante à éviter l'homicide; et voilà pourquoi il n'échappa point à la faute de son acte ».

L'*ad secundum* déclare que « celui qui frappe une femme enceinte fait un acte illicite. Et voilà pourquoi, s'il s'ensuit la mort soit de la femme, soit du fœtus animé, il n'échappe point au crime d'homicide, surtout quand le mode de frapper est tel que la mort s'ensuit très vite ».

L'*ad tertium* répond que « d'après les canons, la peine est portée contre ceux qui tuent fortuitement alors qu'ils vaquaient à des actes illicites ou qu'ils n'ont pas apporté la diligence voulue », à l'effet de prévenir la mort qui a suivi.

Le premier et le plus grave des péchés contre le prochain, en lui enlevant, par voie de fait, injustement et contre sa volonté, son bien le plus essentiel, c'est l'homicide. La vie de l'homme est un bien sur lequel nul n'a aucun droit, si ce n'est par une sorte de délégation divine. Cette délégation n'existe, selon le cours ordinaire de la Providence, que pour les dépositaires de l'autorité publique dans la société, en vue du bien commun, à l'égard des malfaiteurs, qui, par leurs crimes, mettent en péril ce bien commun. Hors ce cas, nul ne peut, sans crime, attenter à la vie d'un être humain, quel qu'il soit. Mais, si nul ne peut, sans crime, attenter à la vie d'un être humain, quel qu'il soit, hors du cas de l'exigence du bien public en ceux qui en ont la garde, il est un autre cas cependant où l'homme pourra, sans crime, le sachant et ne le laissant pas, poser un acte d'où doit s'ensuivre directement la mort d'un homme : c'est le cas de légitime défense, quand, attaqué dans sa personne ou dans la personne de ceux qui sont autour de lui, à plus forte raison de ses proches, l'homme ne peut se défendre ou les défendre que par des moyens qui entraînent la mort de l'agresseur. — A côté du crime qui nuit

au prochain dans sa personne en le privant injustement du bien de la vie, il est d'autres péchés qui sans aller jusqu'à cette extrémité nuisent aussi au prochain dans sa personne en se portant contre lui à des voies de fait. Nous devons maintenant les examiner; et ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LXV

DES AUTRES INJURES CONTRE LES PERSONNES

Cette question comprend quatre articles :

1° De la mutilation des membres.
2° De la verbération.
3° De l'incarcération.
4° Si ces sortes d'injures s'aggravent du fait qu'elles sont commises contre une personne liée à d'autres.

Nous verrons, par la lecture même de la question, comment se graduent les trois actes marqués dans les trois premiers articles; et jusqu'où s'étend la portée de l'article 4. — Venons, tout de suite, à l'article premier.

Article Premier.

Si mutiler quelqu'un d'un membre peut en quelque cas être chose permise?

Trois objections veulent prouver que « mutiler quelqu'un d'un membre ne peut en aucun cas être chose permise ». — La première arguë d'un texte de « saint Jean Damascène », qui, « dit, au livre II (*de la Foi orthodoxe*, liv. IV, ch. xx; cf. liv. II, ch. iv, xxx), que le péché est commis *par cela qu'on s'écarte de ce qui est selon la nature et qu'on va à ce qui est contre la nature*. Or, selon la nature instituée par Dieu, le corps de l'homme doit être dans l'intégrité de ses membres; et il est contre la nature qu'un de ses membres lui soit enlevé. Donc mutiler quelqu'un d'un membre semble être toujours

un péché ». — La seconde objection fait observer que « les parties de l'âme sont aux parties du corps ce qu'est toute l'âme à tout le corps, ainsi qu'il est dit au livre II *de l'Ame* (ch. I, n. 9; de S. Th., leç. 2). Or, il n'est point permis de priver quelqu'un de son âme, en lui donnant la mort, si ce n'est par la vertu de l'autorité publique. Donc il n'est point permis non plus de mutiler quelqu'un d'un membre, si ce n'est peut-être en vertu de l'autorité publique ». — La troisième objection déclare que « le salut de l'âme doit être préféré au salut du corps. Or, il n'est point permis que quelqu'un se mutile en vue du salut de l'âme; et c'est ainsi que sont punis dans le concile de Nicée (can. 1) ceux qui se châtraient pour conserver la chasteté. Donc il n'est aucune cause qui permette de mutiler quelqu'un d'un membre ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'*Exode*, ch. XXI (v. 24) : *Œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le membre faisant partie du tout qu'est le corps humain, il est pour le tout, comme l'imparfait est pour le parfait. Il s'ensuit qu'il faut disposer du membre du corps humain selon que le bien du tout le demande. D'autre part, le membre du corps humain, de soi, est utile au bien de tout le corps; mais il peut arriver cependant, d'une façon accidentelle, qu'il soit nuisible : tel, par exemple, le membre gâté qui est de nature à gâter tout le corps. — Si donc le membre est sain et dans son état normal, il ne peut pas être enlevé sans que ce soit au préjudice de l'homme dans son ensemble. Mais, parce que l'homme lui-même dans son ensemble est ordonné comme à sa fin à l'ensemble de la communauté dont il constitue une partie, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 61, art, 1; q. 64, art. 2, 5), il peut arriver que l'ablation d'un membre, bien qu'elle tourne au détriment du tout qu'est le corps, soit ordonnée cependant au bien de la communauté, en tant qu'elle se fait à titre de peine pour la répression des péchés. Et, de même que la puissance publique peut licitement priver quelqu'un totalement de la vie pour certaines fautes plus grandes, de même aussi elle peut

priver d'un membre pour des fautes moins grandes. Mais ceci n'est point permis à une personne privée, quand bien même le sujet à qui appartient ce membre le voudrait ; car c'est une injure faite à la communauté à laquelle appartient l'homme et toutes ses parties. — Si, au contraire, il s'agit d'un membre qui étant gâté est de nature à gâter tout le corps, dans ce cas, il est permis, sur la volonté de celui à qui ce membre appartient, d'enlever le membre gâté pour sauver le corps dans son ensemble ; car c'est à chacun que se trouve confié le soin de veiller à sa propre santé. La raison est la même, si l'ablation se fait par la volonté de celui à qui incombe le soin de pourvoir au salut de celui qui a ce membre gâté. Mais, en dehors de cela, mutiler quelqu'un d'un membre est chose tout à fait illicite ».

L'*ad primum* fait observer que « ce qui est contre une nature particulière peut être selon la nature universelle ; c'est ainsi que la mort et la corruption dans les choses naturelles est contre la nature particulière de l'être qui se corrompt, et pourtant c'est conforme à la nature universelle. Et pareillement mutiler quelqu'un d'un membre, bien que ce soit contraire à la nature particulière du corps de celui qui est mutilé, c'est néanmoins conforme à la raison naturelle en vue du bien commun ».

L'*ad secundum* n'accepte pas la parité que faisait l'objection. C'est qu'en effet, « la vie de l'homme dans sa totalité n'est pas ordonnée à quelque chose qui soit le propre de l'homme lui-même ; mais plutôt tout ce qui est dans l'homme est ordonné à cette vie », et elle-même est ordonnée au bien commun. « Il suit de là que priver quelqu'un de la vie n'appartient en aucun cas à personne sinon à la puissance publique qui est chargée de pourvoir au bien commun. Mais l'ablation d'un membre peut être ordonnée au bien propre d'un seul homme. Et, à cause de cela, en certain cas, elle peut lui appartenir », ou relever de lui.

L'*ad tertium* précise encore cette lumineuse doctrine et montre en quoi diffèrent, par rapport à l'abscision d'un membre, la raison de salut corporel et la raison de salut spirituel. « Un

membre ne peut être coupé pour le salut corporel du tout que s'il n'y a pas d'autre moyen de subvenir au tout. Mais s'il s'agit du salut spirituel, on peut toujours y subvenir autrement que par l'ablation d'un membre; le péché, en effet, est soumis à la volonté », et nul ne pèche, qu'il ne le veuille. « Il suit de là qu'en aucun cas il n'est permis de couper un membre pour éviter quelque péché que ce puisse être. Aussi bien, saint Jean Chrysostome, expliquant ce passage de saint Matthieu, ch. XIX (v. 12) : *Il y a des eunuques, qui se sont châtrés eux-mêmes, en vue du royaume des cieux*, dit (*hom.* LXII ou LXIII) : *Il ne s'agit point là d'une ablation des membres, mais de la suppression des mauvaises pensées. Car il est voué à la malédiction, celui qui coupe un membre; c'est, en effet, de sa part, s'approprier ce que font les homicides.* Et après il ajoute : *D'ailleurs, par là, on n'apaise point la concupiscence; on ne fait que la rendre plus pénible. La corruption qui est en nous a, en effet, d'autres sources, et c'est surtout le désir mauvais ou le manque de vigilance; aussi bien l'ablation d'un membre est moins apte à réprimer les tentations que ne l'est le frein de la pensée* ». — On sait qu'Origène, interprétant mal le texte de l'Évangile que vient d'expliquer saint Jean Chrysostome, avait eu le tort de commettre lui-même la faute si justement réprouvée dans cette réponse.

La mutilation, ou l'acte de porter atteinte à l'intégrité corporelle d'un être humain quelconque, est chose absolument illicite, à moins qu'elle ne se fasse au nom de l'autorité publique, en vue du bien commun, et en raison de fautes commises; ou en vue de la santé corporelle du sujet, quand il n'y a aucun autre moyen de pourvoir à cette santé, et que le sujet lui-même le veut ou quiconque a le droit de vouloir pour lui. — S'il s'agit non plus de mutilation, mais simplement de verbération ou de bastonnade ou de tout autre mode de correction consistant à frapper un individu dans sa personne, en deçà de l'acte qui porterait atteinte à son intégrité, peut-on dire que cela même soit absolument interdit en dehors de l'intervention de l'autorité publique; ou y aurait-il plus de latitude sur ce point : et, par exemple, serait-ce permis au père à l'endroit de

ses enfants, au maître à l'égard de ses esclaves, si l'esclavage antique était encore en vigueur? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il est permis aux pères de frapper leurs enfants ou aux maîtres de frapper leurs esclaves?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis aux pères de frapper leurs enfants, ou aux maîtres de frapper leurs esclaves ». — La première en appelle à « l'Apôtre », qui « dit, *aux Éphésiens*, ch. VI (v. 4) : *Vous, pères, ne provoquez pas à la colère vos enfants.* Et, plus loin (v. 9), il dit : *Et vous, maîtres, agissez de même au sujet de vos esclaves, épargnez les menaces.* Or, les coups provoquent à la colère; et ils dépassent l'ordre des menaces. Donc ni les pères ne doivent frapper leurs enfants, ni les maîtres leurs esclaves ». — La seconde objection cite un mot d' « Aristote », qui « dit, au livre X de l'*Éthique* (ch. IX, n. 12, 14; de S. Th., leç. 14, 15), que l'*intervention paternelle se borne à la monition et ne va pas à la coaction.* Or, les coups sont une sorte de coaction. Donc il n'est point permis aux parents de frapper leurs enfants ». — La troisième objection déclare qu'il est permis à chacun de corriger les autres; car ceci fait partie des aumônes spirituelles, ainsi qu'il a été dit plus haut », à propos de la correction fraternelle (q. 32, art. 2; q. 33). « Si donc il est permis aux parents, en raison de la formation, de frapper leurs enfants, pareillement il sera permis à tout homme d'en frapper un autre; chose qui est manifestement fausse.

L'argument *sed contra* apporte trois beaux textes de l'Écriture sainte. « Il est dit, au livre des *Proverbes*, ch. XIII (v. 24) : *Celui qui épargne la verge n'aime point son fils;* et, plus loin (ch. XXIII, v. 13, 14) : *Ne laisse point l'enfant manquer de discipline. Si, en effet, tu le frappes de la verge, il ne mourra point; tu le frapperas de la verge et son âme sera libérée de l'enfer.* Et

dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXXIII (v. 28) : *A l'esclave mauvais, la torture et les fers* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « par la verbération » ou les coups dont on le frappe, « le corps de celui qui est frappé éprouve un certain dommage ; mais non de la même manière que dans la mutilation. La mutilation, en effet, enlève l'intégrité du corps : tandis que les coups donnés font seulement que le corps sent la douleur. Il s'ensuit que la verbération est un moindre dommage que la mutilation. D'autre part, il n'est permis de causer un dommage à quelqu'un que par mode de peine et en raison de la justice. Et, parce que nul ne punit d'une façon juste que celui qui est soumis à son pouvoir, il s'ensuit qu'il n'est permis de frapper quelqu'un qu'à celui qui a pouvoir sur celui qui est frappé. C'est donc parce que le fils est soumis à la puissance du père et l'esclave à la puissance du maître, qu'il est permis au père de frapper son fils et au maître de frapper son esclave, en raison de la correction et de la discipline ».

L'*ad primum* exprime excellemment le caractère de mesure que doit toujours garder la correction pour qu'il n'en résulte pas un effet contraire à celui qu'on veut qu'elle produise. Et cette explication est suggérée par les deux textes de saint Paul reproduits dans l'objection. — D'abord, au sujet du premier. « Parce que, dit saint Thomas, la colère est l'appétit de la vengeance, ce qui provoque surtout la colère, c'est la persuasion pour quelqu'un qu'il est lésé injustement, comme on le voit par Aristote, au livre II de *la Rhétorique* (ch. III, n. 15). Lors donc qu'il est interdit aux pères de provoquer leurs enfants à la colère, il n'est point défendu qu'ils frappent leurs enfants, en vue de les reprendre, mais il est recommandé qu'ils ne les affligent point, d'une façon immodérée, sous les coups. — Quant à ce qui est marqué pour les maîtres, qu'ils épargnent les menaces », et c'était le second texte de saint Paul, « cela peut s'entendre d'une double manière. D'abord, qu'ils usent modérément des menaces ; ce qui fait partie de la modération de la discipline. Ensuite, qu'ils n'accomplissent pas toujours les menaces qu'ils ont faites ; et ceci appartient à l'acte de miséri-

corde qui fait qu'on tempère le jugement par lequel on avait menacé de la peine ».

L'*ad secundum* nous donne un mot très précieux sur la différence de coaction qui est celle du pouvoir civil ou celle du pouvoir paternel et domestique. C'est qu'en effet, « un pouvoir plus grand doit avoir une coaction plus grande. De là vient que comme la cité est la communauté parfaite, de même le prince de la cité a le pouvoir parfait de coercition. Et voilà pourquoi il peut infliger des pertes irréparables, telles que la mort et la mutilation. Le père, au contraire, et le maître, qui sont préposés à la famille domestique, société imparfaite » eu égard à la société parfaite de la cité, dont elle n'est qu'une partie, « ont un pouvoir imparfait de coercition, portant sur des peines plus légères, qui n'entraînent point un dommage irréparable. Et la verbération est de ce nombre ». — On aura remarqué le mot de saint Thomas, dans cette réponse, pour caractériser la différence des peines relevant des deux pouvoirs en question. Les unes sont irréparables, tandis que les autres sont réparables. Les peines irréparables sont la mort ou la mutilation : et celles-là relèvent exclusivement du pouvoir souverain dans la société. Les peines réparables seront toutes celles qui restent en deçà de la mutilation et de la mort; car, si elles causent une douleur qui afflige et qui trouble momentanément la disposition normale du sujet, cette disposition se rétablit d'elle-même une fois la peine passée : ou si la peine laisse encore quelques traces, ce sont des traces légères, qui ne compromettent pas la vie normale du sujet.

L'*ad tertium* donne lui aussi une distinction essentielle et qui fait taire immédiatement l'objection, d'apparence très délicate. « La correction est permise à l'égard de n'importe qui, pourvu que celui-ci l'accepte. Mais imposer la correction à qui ne la veut point n'appartient qu'à celui qui est chargé du soin de ce sujet. Et c'est à cet ordre qu'appartient le châtiment par les coups ». — Retenons, ici encore, avec le plus grand soin, cette réponse de saint Thomas. Nous y voyons que dans l'ordre des rapports avec autrui, nul n'a le droit de s'ériger en correcteur direct des torts qu'un autre peut avoir, s'il n'a sur lui au-

torité. Quels que puissent être les torts de quelqu'un à nos yeux, nous n'avons jamais le droit de rien dire ou de rien faire qui puisse le molester, à moins qu'il ne s'agit de *parer* une injustice qui se commettrait contre nous ou sous nos yeux et qu'il est en notre pouvoir d'empêcher, comme il a été dit, dans la question précédente, pour le cas de légitime défense. Mais *punir*, ou *redresser* n'appartient qu'à l'autorité constituée qui est celle de la cité ou à l'autorité naturelle qui est celle de la famille. De citoyen à citoyen, ou de frère à frère, la punition et la correction ou le redressement des torts ne doivent jamais se faire directement : il faut recourir à l'autorité des magistrats dans la cité, où à l'autorité du père dans la famille; agir autrement n'est plus demeurer dans l'ordre : c'est, au fond, un acte d'anarchie, comme nous l'avions fait remarquer plus haut, au sujet de la question du duel (q. 41, art. 1); et c'est toujours, essentiellement, un acte injuste : nous violons le droit absolu qu'a tout être humain de n'être molesté en rien de ce qui est à lui, à plus forte raison dans ce qui touche à sa personne, si ce n'est par l'autorité légitime, quand la justice ou le bien dont elle a la garde le demande.

Frapper quelqu'un, ou lui donner, par un acte extérieur qui l'atteigne en sa personne, une cause de douleur sensible qui cependant ne va pas à compromettre sa santé ou à le priver d'un de ses membres, peut être permis, même contre le gré du sujet, dans l'intérieur de la famille, de la part du père à l'endroit de ses enfants, quand le bien de la discipline l'exige. Ce pourra être permis aussi, en vertu de la même autorité qu'il participe, de la part du maître à qui le père aura confié le soin de former ses enfants. Il se pourra même, suivant le caractère des enfants, que ce soit une vraie nécessité, en telle sorte qu'y manquer, par faiblesse ou sensibilité mal comprise, serait une faute contre le bien des enfants et de la famille. Toutefois, il importe au plus haut degré de ne pas excéder dans ces sortes de corrections. Il faut surtout qu'elles ne procèdent jamais d'un mouvement de colère que la raison ne dominerait pas : car, outre le défaut de mesure dans la correction, qui pourrait s'ensuivre

et irriter l'enfant, il y a encore que ce dernier ne manquerait pas de s'apercevoir de ce mouvement de colère et l'on perdrait à ses yeux le prestige de l'autorité. — Ce que nous avons dit du droit qu'a l'autorité familiale sur l'enfant en vue de la correction de ce dernier s'applique par mode d'analogie à chaque être humain par rapport à lui-même. Si, en effet, nul être humain n'a le droit de s'ôter la vie ou de se mutiler d'un membre, car ce serait faire injure à Dieu et à la société, tout être humain a le droit, et même, en un sens et suivant les divers cas, le devoir de se donner à lui-même ou de se faire donner, jusque dans son corps, des peines afflictives destinées à punir ses fautes ou à les prévenir : c'est qu'en effet à chaque homme est confié, de par Dieu, en vertu même de sa nature, le droit et le devoir de pourvoir à son bien personnel ; et parce que ce bien demande que le corps soit soumis à l'âme, si le corps se révolte et dans la mesure où il peut se révolter, il appartient au sujet de le réprimer et de le châtier, même par des peines afflictives. Il faudra seulement qu'on veille, ici encore, à ne pas dépasser la mesure fixée par la prudence ; car ces pénitences afflictives doivent être ordonnées au bien du sujet selon qu'il est lui-même membre de la société dans laquelle il vit : et, par suite, outre qu'il doit toujours prendre garde à ne pas nuire à sa santé de façon à la compromettre, il doit aussi veiller à ne pas se mettre dans des conditions de lassitude ou de faiblesse qui l'empêcheraient de vaquer, comme il convient, à ses devoirs d'état.

En deçà de l'acte que nous venons d'étudier, il en est encore un autre qui peut atteindre l'être humain dans sa personne; c'est celui de la contrainte ou de la violence qu'on peut lui faire quant au libre usage des mouvements de son corps. Que penser de cet acte : Est-il chose permise ou chose défendue ? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

S'il est permis d'incarcérer un homme?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis d'incarcérer un homme ». — La première rappelle que « l'acte est mauvais de son espèce, quand il tombe sur une matière indue, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 18, art. 2). Or, l'homme, qui est libre par sa nature, est une matière indue pour l'incarcération opposée à la liberté. Donc il est illicite d'incarcérer un homme ». — La seconde objection dit que « la justice humaine doit se régler sur la justice divine. Or, comme il est marqué dans l'*Ecclésiastique*, ch. xv (v. 14), *Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil.* Donc il semble que nul ne doit être contraint par les liens ou la prison ». — La troisième objection fait observer que « nul ne doit être empêché dans son action que si son action est mauvaise; et, de ce chef, chacun peut licitement l'empêcher. Si donc il était permis d'incarcérer quelqu'un pour l'empêcher de mal faire, c'est tout homme qui pourrait incarcérer. Or, ceci est manifestement faux. Donc la première chose l'est également ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans le *Lévitique*, ch. xxiv (v. 11, 12), on lit qu'un homme fut mis en prison pour le péché de blasphème ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans les biens du corps, se considèrent, par ordre, trois choses. — D'abord, l'intégrité de la substance corporelle; et à ce bien il est porté atteinte par la mort ou la mutilation. — Secondement, la délectation ou le repos du sens », quand le corps est dans son état normal en lui-même et dans son rapport avec les choses sensibles qui agissent sur lui ; « à ce bien s'oppose la verbération ou toute autre action qui affecte le corps et lui cause de la douleur. — Troisièmement, le mouvement et l'usage des membres; chose qui est empêchée par l'enchaînement, ou

l'incarcération, ou toute autre détention. Il suit de là qu'il est illicite d'incarcérer quelqu'un ou de le détenir en quelque manière que ce puisse être, à moins que cela ne se fasse selon l'ordre de la justice », c'est-à-dire par un pouvoir public ou familial, ayant autorité sur le sujet, « soit à titre de peine, soit par mesure de précaution à l'effet d'éviter quelque mal ».

— Nous devons, en effet, raisonner pour cette troisième sorte de bien ayant trait à la personne, comme nous avons raisonné pour les deux premières espèces, avec ceci seulement que l'incarcération ou la détention peut être quelquefois préventive, tandis que l'atteinte portée aux deux autres sortes de biens est toujours nécessairement pénale.

L'*ad primum* déclare que « l'homme qui abuse de la puissance qu'il a reçue mérite de la perdre. Et voilà pourquoi l'homme qui, en péchant, a abusé du libre usage de ses membres est une matière apte à l'incarcération ». — Il peut l'être aussi, nous l'avons dit, du fait que sa manière d'agir, sans avoir encore porté des fruits criminels, serait néanmoins un danger pouvant amener des maux qu'il faut prévenir. Mais, en toute hypothèse, la raison foncière qui rend légitimes ces actes de répression ou de précaution, c'est la mauvaise disposition du sujet quant à l'usage de sa liberté.

L'*ad secundum* fait observer que « Dieu, parfois, selon l'ordre de sa sagesse, arrête les pécheurs, ne leur permettant pas d'accomplir leurs péchés ; selon cette parole du livre de Job, ch. v (v. 12) : *Lui qui dissipe les pensées des méchants pour que leurs mains ne puissent pas accomplir ce qu'ils avaient entrepris.* Mais, parfois, Il permet qu'ils fassent ce qu'ils veulent. Et, pareillement, selon la justice humaine, ce n'est point pour chaque faute que les hommes sont incarcérés, mais pour certaines fautes », qui intéressent plus spécialement le bien public.

L'*ad tertium* répond que « détenir un homme sur le moment à l'effet de l'empêcher d'accomplir tout de suite quelque acte illicite est chose permise à chacun ; comme si quelqu'un retient un homme qui voudrait se précipiter ou qui voudrait en frapper un autre. Mais d'une façon pure et simple enfermer

quelqu'un ou le lier appartient à celui-là seulement qui peut disposer universellement des actes et de la vie d'un autre; car celui-ci se trouve alors empêché non seulement de faire le mal, mais encore de faire le bien ». — On aura remarqué cette distinction essentielle donnée ici par saint Thomas. Il est permis à tout homme d'empêcher son semblable d'accomplir *hic et nunc*, sur soi ou sur les autres, un méfait qu'il est en voie d'accomplir; mais une fois ce danger immédiat passé, il doit être relâché et rendu à lui-même. Seules, l'autorité publique, ou aussi, dans son ordre, l'autorité familiale, qui ont charge de pourvoir respectivement au bien commun de la société ou de la famille, peuvent prendre, à l'endroit de l'individu et de sa liberté d'action, telles mesures restrictives qu'elles jugeront opportunes, soit par mode de précaution, soit par mode de punition.

Dans la question précédente et dans la question actuelle, nous avons examiné les divers modes d'injustice qui pouvaient être commis contre le prochain, selon qu'il est atteint, par voie de fait ou d'acte extérieur, dans sa personne. Ces modes se ramènent à quatre, qui sont par gradation descendante : l'homicide, atteignant la personne du prochain dans sa vie; la mutilation, qui l'atteint dans son intégrité; la verbération, qui en trouble le repos ou le bien-être normal ; l'incarcération, qui prive du libre usage de sa personne. Ces quatre modes d'injustice, comme saint Thomas nous en a avertis dans son prologue de la question 64, peuvent se commettre soit contre la personne même du prochain, soit contre les personnes qui lui sont jointes, à quelque titre que ce puisse être. Et, très certainement, ils gardent toujours leur caractère d'injustice, du simple fait qu'ils atteignent une personne humaine quelle qu'elle soit. Mais la question est de savoir s'ils revêtent un degré nouveau de gravité par cela qu'ils atteignent une personne liée à d'autres. C'est ce que saint Thomas va examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si le péché est aggravé du fait que les injures dont il a été parlé sont commises contre des personnes liées à d'autres?

Trois objections veulent prouver que « le péché n'est pas aggravé du fait que les injures dont il a été parlé sont commises contre des personnes liées à d'autres ». — La première arguë de ce que « ces sortes d'injures ont raison de péché en tant qu'un dommage est causé à quelqu'un contrairement à sa volonté. Or, le mal qui est commis contre la personne propre est plus contre la volonté de l'homme que ne l'est le mal commis contre une personne unie à soi. Donc l'injure commise contre une personne conjointe est une injure moindre ». — La seconde objection remarque que « dans la sainte Écriture sont surtout repris ceux qui font injure aux pupilles et aux veuves; aussi bien est-il dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. xxxv (v. 17) : *Il ne méprisera point les prières du pupille, ni la veuve, si elle répand la voix de ses gémissements*. Or, la veuve et le pupille ne sont point des personnes liées à d'autres. Donc le fait qu'on commet une injure contre les personnes conjointes n'aggrave pas le péché ». — La troisième objection fait observer que « la personne conjointe a sa volonté propre, comme la personne principale. Il se pourra donc que quelque chose soit volontaire pour elle, qui sera contre la volonté de la personne principale; comme on le voit pour l'adultère qui plaît à la femme et déplaît au mari. Or, ces sortes d'injures ont raison de péché pour autant qu'elles impliquent des échanges involontaires. Il s'ensuit que les injures commises contre les personnes conjointes consentantes ont moins la raison de péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « dans le *Deutéronome*, ch. xxviii (v. 32), il est dit pour marquer un excès de châtiment : *Tes fils et tes filles seront livrés à un peuple étranger sous tes yeux* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « une injure est un péché d'autant plus grave qu'elle rejaillit sur un plus grand nombre de sujets, toutes choses égales d'ailleurs. C'est pour cela que l'on a un péché plus grave, si quelqu'un frappe le prince, que s'il frappe une personne privée ; parce que son acte rejaillit en injure de toute la multitude, ainsi qu'il a été dit plus haut (*1ª-2ªe*, q. 73, art. 9). Or, quand on commet une injure contre une personne qui est liée à une autre en quelque manière que ce soit, cette injure atteint deux personnes. Il s'ensuit que, toutes choses égales d'ailleurs, le péché est aggravé de ce fait. Toutefois, il peut arriver qu'en raison de certaines circonstances le péché soit plus grave quand il est commis contre une personne qui n'est liée à aucune autre : telle la raison de dignité dans la personne ; ou encore la grandeur du dommage causé ».

L'*ad primum* accorde que « l'injure commise contre la personne conjointe est moins nuisible à l'autre personne que si elle était commise contre elle immédiatement ; et, de ce chef, elle est un péché moindre » d'injustice par rapport à elle. « Mais tout ceci qui appartient à l'injure de la personne à qui est jointe la personne lésée se surajoute au péché que le coupable encourt du fait qu'il lèse l'autre personne elle-même ». Il y a là addition d'injure ou d'injustice : l'injure essentielle contre la personne directement lésée ; l'injure de surcroît provenant de ce que le fait de léser cette personne en elle-même en atteint une autre qui lui est jointe par quelque lien spécial de société ou de famille.

L'*ad secundum* déclare que « l'injure commise contre les veuves et les pupilles est présentée en termes particulièrement expressifs, soit parce qu'elle s'oppose davantage à la miséricorde, soit parce que le même dommage causé à ces sortes de personnes leur est plus cruel, n'ayant personne qui les soutienne ».

L'*ad tertium* veut bien que « le péché et l'injure diminuent du côté de la femme, en raison du consentement volontaire qu'elle donne à l'adultère ; car l'auteur de ce péché d'adultère pécherait plus grièvement s'il faisait violence à la femme·

Toutefois, ceci n'enlève point l'injure causée au mari ; car *la femme n'a plus le pouvoir de disposer de son corps, qui appartient au mari,* comme il est dit dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 4). Et la même raison vaut pour tous les cas semblables. — Mais, pour ce qui est de l'adultère, qui ne s'oppose pas seulement à la justice, car il s'oppose aussi à la chasteté, il y aura lieu de nous en occuper plus loin, dans le traité de la tempérance » (q. 154, art. 8).

Le premier mode, et en soi le plus grave, dont on peut nuire au prochain et pécher contre la justice par voie de fait en des procédés auxquels sa volonté n'a point de part, c'est de s'attaquer à sa personne ou à la personne de ceux qui lui sont joints. Il est un autre mode ; et c'est celui qui consiste à s'attaquer à ses biens ou à ce qu'il possède. Il revêt une double forme et s'appelle le vol ou la rapine. C'est de lui que nous devons nous occuper maintenant. Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXVI

DU VOL ET DE LA RAPINE

Cette question comprend neuf articles :

1° Si la possession des choses extérieures est naturelle à l'homme ?
2° S'il est licite que quelqu'un possède une chose comme sa chose propre ?
3° Si le vol est l'usurpation occulte de la chose d'un autre ?
4° Si la rapine est un péché qui diffère en espèce du vol ?
5° Si tout vol est un péché ?
6° Si tout vol est un péché mortel ?
7° S'il est permis de voler dans la nécessité ?
8° Si toute rapine est un péché mortel ?
9° Si la rapine est un plus grave péché que le vol ?

Avec la question de l'homicide, cette nouvelle question que nous abordons est l'une des plus importantes de tout le traité de la justice. La forme que saint Thomas lui a donnée, allant comme toujours à la racine même de ce qui la justifie rationnellement, ajoute encore, aujourd'hui surtout, à son importance. Saint Thomas, en effet, voulant parler du vol et de la rapine et montrer leur injustice foncière, pose d'abord, comme condition préjudicielle, la question du droit de propriété. C'est l'objet des deux premiers articles. Une fois ce point essentiel résolu, saint Thomas examine la raison de distinction entre le vol et la rapine (art. 3, 4); puis, il étudie la raison de péché pour l'un et pour l'autre (art. 5-7; 8, 9). — Sur la question préjudicielle, d'où dépend la possibilité même du vol et de la rapine, saint Thomas examine deux choses : premièrement, si à l'homme appartient naturellement la possession des choses extérieures; secondement, s'il est permis à quelqu'un de posséder quelque chose en propre. On remarquera que

pour saint Thomas, *possession* n'est point synonyme de *propriété*. Nous verrons comment et en quoi ces deux choses-là diffèrent aux yeux du saint Docteur. Venons d'abord à l'examen de la possession. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la possession des choses extérieures est naturelle à l'homme?

Trois objections veulent prouver que « la possession des choses extérieures n'est point naturelle à l'homme ». — La première déclare que « nul ne doit s'attribuer ce qui est à Dieu. Or, le domaine de toutes les créatures est le propre de Dieu ; selon cette parole du psaume (XXIII, v. I) : *Au Seigneur est la terre*, etc. Donc la possession des choses n'est point naturelle à l'homme ». — La seconde objection cite un texte de « saint Basile », qui, « expliquant la parole du riche disant » dans l'Évangile, « en saint Luc, ch. XII (v. 18) : *Je ramasserai toutes les choses qui me sont venues et tous mes biens*, demande : *Dis-moi, quelles sont les choses qui sont à toi? D'où les as-tu prises pour les faire servir à ta vie?* Or, pour les choses que l'homme possède naturellement, l'homme a le droit de dire qu'elles sont à lui. Donc l'homme ne possède point naturellement les biens extérieurs ». — La troisième objection arguë d'un mot de « saint Ambroise », qui « dit, au livre *de la Trinité* (ou *de la Foi*, liv. I, ch. I) que *maître ou seigneur est un nom qui désigne la puissance*. Or, l'homme n'a point de pouvoir sur les choses extérieures ; il ne peut, en effet, changer en rien leur nature. Donc la possession des choses extérieures n'est point naturelle à l'homme ».

L'argument *sed contra* est le beau mot du psaume où « il est dit (ps. VIII, v. 8) : *Vous avez mis toutes choses sous ses pieds*, savoir, de l'homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « les choses extérieures peuvent se considérer d'une double manière.

— D'abord, en raison de leur nature. Cette nature n'est point soumise à la puissance humaine, mais seulement à la puissance divine, à laquelle tout obéit selon son bon plaisir. — D'une autre manière, on peut les considérer, quant à leur usage. De ce chef, l'homme a le domaine naturel des choses extérieures. Par sa raison, en effet, et par sa volonté, il peut user des choses extérieures en vue de son utilité comme de choses faites pour lui ; car toujours les choses moins parfaites sont pour les choses plus parfaites, comme il a été vu plus haut (q. 64, art. 1). C'est par cette raison qu'Aristote prouve, au livre I de ses *Politiques* (ch. III, n. 6 et suiv.; de S. Th., leç. 6), que la possession des choses extérieures est naturelle à l'homme ». Saint Thomas ajoute que « ce domaine naturel sur les autres créatures qui convient à l'homme à cause de sa raison où se trouve l'image de Dieu, est manifesté dans la création même de l'homme, au livre de la *Genèse*, ch. I (v. 26), où il est dit : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance; et qu'il domine sur les poissons de la mer*, etc. ». Cf. l'œuvre du sixième jour, I p., q. 72 ; du *Commentaire*, t. IV, p. 145. — Nous allons revenir tout à l'heure sur cette grande raison, donnée ici au corps de l'article, et que nous voyons confirmée aussi bien par l'autorité d'Aristote en philosophie, que par l'autorité de l'Écriture Sainte dans l'ordre de la foi. — Mais lisons d'abord les réponses aux objections.

L'*ad primum* fait observer que « Dieu a le domaine principal sur toutes choses. Et c'est Lui qui par sa Providence a ordonné certaines choses au soutien corporel de l'homme. Il suit de là que l'homme a le domaine naturel de ces choses quant au pouvoir d'en user ».

L'*ad secundum* explique que « ce riche », dont parlait l'objection, « est repris de ce qu'il pensait que les biens extérieurs étaient à lui comme au maître principal, et comme si lui-même ne les avait pas reçus d'un autre, c'est-à-dire de Dieu ».

L'*ad tertium* dit que « cette objection » troisième « procède du domaine des choses extérieures quant à leurs natures ; et ce domaine, en effet, appartient à Dieu seul, comme il a été marqué » (au corps de l'article).

La raison que nous a donnée saint Thomas au corps de l'article se trouve mise en vive lumière par une page du saint Docteur au troisième livre de *la Somme contre les Gentils*, ch. XXII. Parlant de l'ordre qui règne dans les choses et comment leurs fins diverses se superposent, il précise que « la matière première est en puissance d'abord à la forme de l'élément; existant sous cette forme, elle est en puissance à la forme du mixte, et voilà pourquoi les éléments sont la matière du corps mixte ou composé; considérée sous la forme du mixte, elle est en puissance à l'âme du végétal. Puis, l'âme du végétal est en puissance à l'âme sensitive; et l'âme sensitive, à l'âme intellective; subordination qui se montre dans le processus ou le développement de la génération : là, en effet, dans la génération, le fœtus vit d'abord de la vie de la plante, puis de la vie de l'animal, et enfin de la vie de l'homme. Après cette forme il ne s'en trouve aucune autre qui soit plus noble, dans le monde des êtres qui commencent et qui finissent. Il s'ensuit que le terme dernier de tout l'ordre de la génération est l'âme humaine; et que c'est à elle que tend la matière comme à sa dernière forme. Ainsi donc les éléments sont pour les corps mixtes; et ceux-ci sont pour les vivants : parmi lesquels, les plantes sont pour les animaux; les animaux, pour l'homme; et l'homme est la fin de tout l'ordre de la génération. — Comme, d'autre part, c'est par les mêmes moyens qu'une chose vient à l'être et s'y conserve, il s'ensuit que l'ordre de la génération sera aussi l'ordre de la conservation. C'est pour cela que nous voyons les corps mixtes se conserver par les qualités appropriées des éléments, les plantes se nourrir des corps mixtes, les animaux s'alimenter des plantes, et quelques-uns, parmi eux, qui sont plus parfaits et plus forts, vivre d'autres animaux moins parfaits et plus faibles. Quant à l'homme, il use des genres de toutes choses pour son utilité : de certaines choses pour se nourrir; de certaines autres choses pour se vêtir. Aussi bien la nature le fait-elle naître tout nu; comme pouvant se donner à lui-même un vêtement, à l'aide des autres choses. Elle ne lui a préparé non plus aucun aliment déterminé, si ce n'est le lait; afin que lui-même se pro-

curât la nourriture en utilisant les diverses choses. Il use aussi de certains êtres pour le porter; car il se trouve inférieur à beaucoup d'autres animaux, comme rapidité dans le mouvement, ou comme force et résistance pour supporter le travail et la fatigue, la nature ayant en quelque sorte préparé les autres animaux pour lui servir d'auxiliaires. Par-dessus tout, il use de toutes les choses sensibles pour la perfection de la connaissance intellectuelle » ; et c'est à cette dernière fin qu'on peut rapporter, outre le commerce naturel de l'homme avec tout le monde de la création que ses sens lui manifestent, tous les perfectionnements d'ordre intellectuel et moral auxquels il peut atteindre par l'utilisation artistique du monde de la matière : laquelle d'ailleurs peut servir aussi au bien d'ordre inférieur qu'est le vivre ou le vêtement; seulement, dans ce cas, on a les arts purement serviles ; et dans l'autre, les arts proprement libéraux.

Saint Thomas conclut ce magnifique chapitre de la *Somme contre les Gentils* par les mêmes mots qu'il avait apportés ici dans la *Somme théologique*. D'une part, « c'est le psalmiste disant à Dieu en lui parlant de l'homme : *Vous avez mis toutes choses sous ses pieds* » ; et, de l'autre, c'est « Aristote disant que l'homme a le domaine naturel sur tous les animaux », ou que la possession des choses extérieures est naturelle à l'homme.

Nous pouvons maintenant commencer de bien entendre ces mots de « possession naturelle » appliqués à l'homme à l'endroit des « choses extérieures », dans le sens où Aristote et saint Thomas les ont pris. Il s'agit du *droit que l'homme peut avoir d'user pour son bien de tout ce qui existe dans le monde de la nature*. Au témoignage de saint Thomas et d'Aristote, ce droit existe. C'est un droit naturel, absolu, inaliénable. Il est fondé sur la nature même de l'homme et sur la nature des autres êtres distincts de lui. Tous ces autres êtres, du fait qu'ils sont ce qu'ils sont et que l'homme est ce qu'il est, sont pour lui. Il a le droit absolu d'en user selon que son bien le demande et que par sa raison il peut, en effet, les utiliser pour son bien. Tout le monde de la matière lui demeure soumis, à

cette fin. Il est sien. Il en a le domaine, la possession. Et cela par droit de nature. Voilà ce qu'entend dire ici saint Thomas, quand il déclare que « la possession des choses extérieures est naturelle à l'homme ».

L'homme, du seul fait qu'il est homme, a le droit naturel de disposer ou d'user de tous les autres êtres du monde de la nature, qui lui sont inférieurs, selon que son bien le demande. S'il n'y avait qu'un seul homme au monde, aucune autre question ne se poserait au sujet de ces choses extérieures dans leurs rapports avec lui. Mais étant donné que les hommes sont plusieurs et que chacun, en tant qu'homme, a le droit naturel que nous venons de dire, il va falloir tout de suite nous demander si, avec la permanence de ce droit, il sera possible qu'un homme possède l'une quelconque des choses extérieures *en propre*, de telle sorte que les autres hommes soient exclus de la possession de cette chose. C'est, on le voit, la grande question du droit de *propriété*. Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article II.

S'il est permis à quelqu'un de posséder quelque chose en propre?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis à quelqu'un de posséder quelque chose en propre ». — La première arguë de cela même que nous avons établi à l'article précédent. « Tout ce qui est contre le droit naturel est illicite. Or, selon le droit naturel, toutes choses sont communes ; et à cette communauté des biens s'oppose la propriété des possessions. Donc il est illicite à tout homme de s'approprier quoi que ce soit des choses extérieures ». C'est l'argument foncier du communisme. — La seconde objection revient à saint Basile dont nous avions déjà entendu les paroles à propos de l'article précédent. Toujours « au sujet de cette parole du riche

qu'il explique, il dit : *Tel que celui qui venant le premier aux spectacles empêcherait ceux qui viennent ensuite, s'appropriant ce qui est ordonné à l'usage de tous, tels sont les riches qui considèrent comme leurs les biens communs qu'ils ont occupés les premiers*. Or, il serait illicite de fermer aux autres la voie pour jouir des biens qui sont communs. Donc il est illicite aussi de s'approprier l'une quelconque des choses extérieures, qui sont communes ». La troisième objection cite, comme étant de saint Ambroise, un mot qui se trouve « dans les Décrets, dist. XLVII, can. *Sicut hi* » et qui fait cette défense : « *Que nul ne dise propre ce qui est commun* ; et ce texte appelle *ce qui est commun* les choses extérieures, ainsi qu'il ressort de ce qui précède. Donc il semble qu'il est illicite que quelqu'un s'approprie l'une quelconque des choses extérieures » : tout cela doit rester commun et la libre possession de tous.

L'argument *sed contra* apporte un texte précieux de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Hérésies* (hér. XL) : *On appelle Apostoliques ceux qui se sont donné ce nom, par une arrogance extrême, rejetant de leur communion ceux qui usent du mariage ou qui possèdent des choses en propre, étant semblables dans leur vie aux moines ou à ces nombreux clercs que nous voyons dans l'Église catholique*. Or, ces hommes-là sont hérétiques, parce que, se séparant de l'Église, ils pensent qu'il n'y a aucun espoir de salut pour ceux qui usent de ces choses dont ils manquent eux-mêmes. Donc c'est une erreur de dire qu'il n'est point permis à l'homme de posséder des choses en propre ». — Le tort de ces hérétiques était de confondre la pratique des conseils évangéliques avec les conditions ordinaires du salut. De ce que les religieux qui ont fait vœu de pauvreté n'ont plus le droit de rien posséder en propre, et de ce que ce genre de vie a été conseillé par le Christ dans son Évangile et plus ou moins pratiqué aux temps apostoliques par l'Église primitive (cf. *Actes des Apôtres*, ch. II-V), il ne s'ensuit pas que les hommes en général, même dans la loi nouvelle, soient tenus de renoncer à toute propriété. L'ordre de la propriété reste au contraire l'ordre commun parmi les hommes et c'est d'après lui que se règlent les rapports des hommes entre eux dans la

société ordinaire. L'Église catholique l'a toujours entendu de la sorte et a maintenu avec plus de rigueur que jamais la stricte obligation du précepte qui défend de s'emparer du *bien d'autrui.*

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « à l'endroit des choses extérieures, deux choses conviennent à l'homme. — La première est le pouvoir de les procurer et de les dispenser » : c'est-à-dire de les gérer. « A ce titre, il est permis que l'homme possède des choses en propre. C'est aussi chose nécessaire à la vie humaine, pour trois raisons. D'abord, parce que chacun a plus de sollicitude » ou de soin « à procurer », ou à faire valoir « ce qui lui revient à lui seul que ce qui est commun à tous ou à plusieurs; car chacun, fuyant la peine, laisse à un autre ce qui appartient au commun, comme il arrive dans la multitude des ministres » ou des serviteurs. « La seconde raison est que les choses humaines se gèrent d'une façon plus ordonnée si à chacun appartient en propre le soin de procurer une chose déterminée; il y aurait, au contraire, la confusion, si chacun s'occupait indistinctement de chaque chose. La troisième raison est que de la sorte l'état des hommes se conserve davantage dans la paix, alors que chacun est content de ce qui est à lui ; aussi bien voyons-nous que parmi ceux qui possèdent une chose en commun et de façon indivise il se produit plus fréquemment des querelles. — L'autre chose qui convient à l'homme à l'endroit des choses extérieures, c'est l'usage » ou l'utilisation « de ces choses », une fois acquises et réalisées. « Quant à cela, l'homme ne doit point tenir les choses extérieures comme propres mais comme communes; en ce sens qu'il doit être facile à les communiquer dans les nécessités des autres ; et c'est pourquoi l'Apôtre dit, dans la première épître à *Timothée*, chapitre dernier (v. 17, 18) : *Aux riches de ce siècle commande d'être faciles à donner, à communiquer* ». — C'est avec un redoublement de scrupule que nous avons voulu conserver jusque dans sa littéralité, en le traduisant, ce corps d'article. Son texte est fameux entre tous, parmi les articles de la *Somme;* et aujourd'hui, plus que jamais, sa portée est extrême en tout ce qui touche aux questions sociales, si âprement discutées. Nous allons y revenir tout à l'heure, pour en bien

saisir la doctrine. Mais, auparavant, lisons les réponses aux objections.

L'*ad primum* dit que « la communauté des choses est attribuée au droit naturel, non que le droit naturel dicte que toutes choses doivent être possédées en commun et rien en propre; mais parce que la distinction des possessions n'est point due au droit naturel; elle vient plutôt des conventions humaines, qui appartiennent au droit positif, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 57, art. 2, 3). Aussi bien la propriété des possessions n'est point contre le droit naturel; mais elle se surajoute au droit naturel par l'invention » ou comme fruit « de la raison humaine ».

L'*ad secundum* fait observer que « celui qui, venant le premier aux spectacles, préparerait aux autres la voie, n'agirait pas d'une façon illicite; mais ce qui est illicite dans son action, c'est qu'il empêche les autres. Et, pareillement, le riche n'agit point d'une façon illicite, si, occupant le premier la possession d'une chose qui au commencement était commune, il la communique aux autres; mais il pèche s'il refuse aux autres, d'une façon indiscrète, l'usage de cette chose. C'est pour cela que saint Basile dit, au même endroit : *Pourquoi es-tu dans l'abondance et lui dans la mendicité, sinon afin que tu obtiennes les mérites d'une bonne dispensation et lui la couronne qui récompensera sa patience?* »

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « Quand saint Ambroise dit : *Que personne n'appelle propre ce qui est commun*, il parle de la propriété quant à l'usage. Et voilà pourquoi il ajoute : *Tout ce qui dépasse le nécessaire, le garder est une injustice* ».

Tout est à retenir dans cet article de saint Thomas et dans ces réponses. Pour entendre dans son vrai sens la doctrine si profonde, si délicate et si opportune à l'heure actuelle, que le saint Docteur nous y livre, nous ne pouvons mieux faire que d'en demander la clef à saint Thomas lui-même. Il nous la donne dans son commentaire sur le livre II des *Politiques* d'Aristote, leç. 4. La question examinée en cet endroit est

celle-là même qui nous occupe ici. A l'occasion des théories communistes de Socrate, Aristote se demande « s'il est mieux que les possessions et leur utilisation soient communes à tous », selon que Socrate le voulait, « ou, au contraire, que chacun ait sa possession propre, comme il est maintenant ». En même temps, pour mieux faire saisir la position communiste de Socrate, Aristote distingue trois modes dont il est possible que les citoyens communiquent dans les biens possédés. « Le premier est que chacun ait séparément son champ propre, mais que tous les fruits des champs soient portés au commun et distribués à tous; mode qui s'observait chez certaines nations. Le second est qu'au contraire la terre soit commune et cultivée en commun, mais que les fruits des champs soient divisés entre les citoyens pour l'usage propre de chacun; lequel mode s'observait chez les barbares. Enfin, un troisième mode est que les champs et les fruits soient communs. C'est ce mode que Socrate voulait voir établir par la loi ».

Mais Aristote le réprouve nettement. Il montre, d'une part, les maux qui seraient la suite d'une telle loi; et, d'autre part, les biens dont elle priverait.

Sur le premier point, il montre, d'abord, que « si les possessions étaient communes entre tous les citoyens, il faudrait qu'on eût l'une de ces deux choses : ou que les champs fussent cultivés par des étrangers; ou qu'ils fussent cultivés par quelques-uns des citoyens. A supposer qu'on appelât des étrangers, la difficulté serait d'avoir un si grand nombre de cultivateurs étrangers. Toutefois, ce mode serait encore plus facile que si quelques-uns des citoyens devaient travailler; car ceci entraînerait de nombreuses difficultés. Il ne serait point possible, en effet, que tous les citoyens cultivent les champs; car les premiers ou les meilleurs devraient vaquer aux affaires plus graves, tandis que les moindres ou les petits s'occuperaient de l'agriculture : et cependant il faudrait que les grands, qui travailleraient moins aux champs, reçoivent plus de fruits; d'où il suit que la perception des fruits ne correspondrait point selon une proportion égale aux travaux de l'agriculture : et de là naîtraient nécessairement des accusations et des litiges, les

petits qui travailleraient davantage murmurant de ce que les grands qui travailleraient moins recevraient beaucoup alors qu'eux-mêmes recevraient moins en travaillant davantage. Par où l'on voit que d'une telle loi ne suivrait point l'unité de la cité, comme Socrate le voulait, mais plutôt la dissension ». — Cette raison d'imprescriptible bon sens que donnait déjà Aristote contre la théorie communiste de Socrate, vaudra éternellement contre tous les modes de communisme qui ressembleraient à celui-là, de quelques noms qu'on les appelle.

Une seconde raison était que « la communauté même des biens est chose fort difficile, savoir que des hommes nombreux mènent une vie en commun, ou qu'ils communiquent en certains biens d'ordre humain, surtout dans les richesses. Nous voyons, en effet, que ceux qui communiquent en certaines richesses ont de nombreuses dissensions entre eux ; comme on le voit », notait déjà Aristote, « parmi ceux qui voyagent en commun », n'ayant qu'une bourse commune : « car fréquemment ils se disputent, au sujet des dépenses faites pour la nourriture ou la boisson, quand ils font le compte ; et parfois, pour un rien, ils se poussent, ou ils s'injurient en paroles et en actes. Par où l'on voit que si tous les citoyens avaient toutes les possessions en commun, de nombreux litiges existeraient parmi eux ». — Une troisième raison est que « les hommes ont souvent des difficultés avec leurs serviteurs dont les services leur sont continuellement indispensables ; et cela, à cause de leur fréquentation continuelle dans le commerce de la vie : ceux-là, en effet, qui ne se trouvent pas fréquemment ensemble n'ont point de fréquentes occasions de se heurter. Par où l'on voit que le fait pour les hommes de communiquer ensemble est fréquemment une cause de discorde. — Telles sont », concluait Aristote, « les difficultés, et autres semblables, qui suivraient de la communauté des possessions dans la cité ».

Après avoir montré le mal qui serait la suite d'une loi réglant comme le voulait Socrate, et dans le sens du communisme, la possession des biens, Aristote montrait les biens qui seraient empêchés ou compromis par une telle loi. Nous allons

continuer de lire son exposé dans le commentaire qu'en a fait saint Thomas. Cette seconde partie est d'autant plus précieuse pour nous, qu'elle correspond, dans sa première raison, à l'exposé donné ici par saint Thomas dans l'article de la *Somme*.

La première des trois raisons données par Aristote est que « si on ordonne les choses dans les cités comme nous voyons que les choses sont maintenant, c'est-à-dire en telle sorte que les possessions soient divisées » et non communes « parmi les citoyens et que ceci soit réglé par de belles coutumes et de justes lois, — *pulchris consuetudinibus et justis legibus*, — on aura une grande différence en excès de bonté et d'utilité, par comparaison à ce que Socrate proposait. De part et d'autre, en effet, il y a une part de bien, soit qu'on admette la propriété des possessions, soit qu'on établisse les possessions communes. Mais, si les possessions sont propres et qu'il soit ordonné par de sages lois et de sages coutumes que les citoyens se communiquent les uns aux autres leurs biens, un tel mode de vivre aura les avantages de l'un et de l'autre système ; savoir de la communauté des possessions ; et de leur distinction. Il faut, en effet, que les possessions soient propres purement et simplement, quant à la propriété du domaine, mais qu'elles soient communes selon un certain mode. Car, du fait qu'elles sont propres », quant à la propriété du domaine, « il s'ensuit que » les gestions ou « les procurations », c'est-à-dire, ici, la mise en activité « des possessions » pour les faire fructifier, « seront divisées, alors que chacun s'occupera de sa possession à lui » ou de sa propriété. « Et de là s'ensuivront deux biens. Le premier est que chacun s'occupant de ce qui est à lui et non de ce qui est aux autres, ne se produiront point de litiges parmi les hommes ; lesquels litiges ont coutume de se produire quand plusieurs ayant à faire valoir une même chose, il semble à l'un qu'il faut faire ainsi et à l'autre qu'il faut faire autrement. L'autre bien est que chacun augmentera davantage sa possession » et la fera mieux fructifier, « s'y appliquant avec plus de sollicitude, comme à ce qui lui appartient en propre. Et de cette manière les possessions seront divisées. Mais, par la vertu

des citoyens, qui pratiqueront les uns envers les autres la libéralité et la bienfaisance, elles seront communes quant à l'usage, comme il est dit dans le proverbe, que les choses qui appartiennent aux amis sont communes. Et, remarque saint Thomas, continuant d'expliquer Aristote, de peur qne la chose ne paraisse à quelqu'un impossible, Aristote ajoute que dans certaines cités bien réglées, il est statué que certaines choses soient communes, par le fait même, quant à l'usage, et que certaines choses soient rendues communes volontairement par les maîtres » ou les propriétaires « eux-mêmes, alors que chacun, ayant sa possession propre, fait parvenir certains de ses biens pour l'utilité de ses amis et ses amis par eux-mêmes usent de quelques-uns de ses biens comme de choses communes. Il en était ainsi dans la cité de Lacédémone, où l'un pouvait user de l'esclave de l'autre pour son service, comme s'il eût été son propre esclave ; pareillement, ils pouvaient user des chevaux, des chiens, des véhicules des autres, comme des leurs propres, s'ils en avaient besoin pour aller aux champs, pourvu que ce fût dans la même région. — Par où il est manifeste, concluait une première fois Aristote, qu'il est beaucoup mieux que les possessions soient propres quant au domaine, mais qu'elles deviennent communes d'une certaine manière, quant à l'usage. Pour ce qui est de déterminer le mode dont l'usage des choses propres peut devenir commun, ceci appartient à la providence d'un bon législateur ».

La seconde raison pour prouver la même conclusion est qu' « on ne peut facilement décrire combien c'est chose qui cause du plaisir de pouvoir estimer quelque chose comme nous appartenant en propre — *non potest de facili enarrari quantum sit delectabile reputare aliquid esse sibi proprium.* Ce plaisir vient de ce que l'homme s'aime lui-même ; d'où il suit qu'il se veut des biens. Et ce n'est point là chose vaine, ou sans fondement, que l'homme ait de l'amitié pour lui-même ; puisque c'est chose naturelle. Il est vrai que parfois l'homme est justement blâmé de ce qu'il s'aime lui-même. Mais quand on mérite ce blâme, on ne s'aime point soi-même d'une façon pure et simple ; on s'aime plus qu'il ne faut : c'est ainsi que sont blâmés

ceux qui aiment l'argent, et cependant tout le monde aime en quelque manière l'argent ; mais ceux qui sont blâmés comme tels, le sont parce qu'ils aiment l'argent plus qu'il ne faut. — Or, ce plaisir que l'on goûte à avoir quelque chose en propre, la loi de Socrate », et toute loi prônant le communisme, « l'enlève ».

Une troisième raison est qu' « il est extrêmement agréable à l'homme de donner et de prêter secours soit à ses amis, soit aux étrangers, soit à n'importe qui. Et ceci ne peut se faire que si l'homme a quelque chose en propre. Cet autre bien, la loi de Socrate l'enlève pareillement ».

Il aura suffi de lire cette belle page d'Aristote mise en lumière par saint Thomas lui-même pour voir quelle clarté s'en dégage à l'endroit de l'article de la *Somme* qu'il s'agissait d'expliquer. La conclusion du saint Docteur dans son article est la conclusion même d'Aristote, formulée en des termes qui sont presque identiques. Il s'agissait de savoir s'il est permis à quelqu'un de posséder quelque chose en propre, Saint Thomas a répondu : Posséder quelque chose en propre, quant au pouvoir de procurer et de dispenser, non seulement est chose permise ; mais c'est chose nécessaire pour le bien de la vie humaine. S'il s'agit, au contraire, de l'usage des choses extérieures, l'homme doit avoir ces choses non comme propres, mais comme communes : en ce sens, expliquait le saint Docteur, que l'homme doit facilement les communiquer aux autres dans leurs nécessités. — Nous avons maintenant, dans toute sa plénitude, le sens de cette distinction et des deux parties qui la composent. Le *pouvoir de procurer et de dispenser*, s'entend ici du *domaine proprement dit*, qui donne le droit de disposer à son gré d'une chose pour faire porter à cette chose le plus de fruits possibles. *L'usage de la chose* s'entend du *service que rend une chose* pour le bien de celui qui s'en sert, qu'il s'agisse de consommer cette chose ou qu'il s'agisse de l'utiliser en quelque autre manière que ce puisse être pour aider au bien du sujet *hic et nunc*. A fixer ce double sens sur un point particulier, nous dirions que le premier s'applique,

par exemple, au domaine d'un champ, entraînant le droit de faire de ce champ ce qui nous plaît, en disposant à notre gré. le cultivant comme nous voulons, sans que le voisin ait à s'entremettre en rien dans notre gestion; le second sens, au contraire, s'appliquerait aux fruits du champ, ou encore, nous l'avons vu par les exemples d'Aristote, aux instruments de travail ou aux autres facilités d'action qui peuvent se passer de l'un à l'autre.

Et saint Thomas, après Aristote, nous déclare que la propriété, au premier sens, est chose bonne, chose même nécessaire; mais qu'au second sens elle peut être chose mauvaise et peccamineuse.

Pour nous prouver que prise au premier sens, elle est chose bonne, chose même nécessaire, le saint Docteur a apporté trois raisons; savoir qu'ainsi les choses seraient gérées : avec plus de soin; d'une façon plus ordonnée; et avec moins de heurts ou de litiges. — *Avec plus de soin;* chacun apportant, en effet, plus de soin à la gestion de ce qui lui appartient en propre, qu'à la gestion de ce qui est indistinctement à tout le monde. — *D'une façon plus ordonnée;* parce qu'ainsi chaque individu a son champ d'action nettement déterminé, sans possibilité de confusion avec quelque autre. — *Avec moins de heurts ou de litiges;* car nul autre n'a à s'entremettre dans la manière de disposer les choses, lui-même et lui seul les réglant comme il l'entend. — Ces raisons, déjà en partie formulées par Aristote, ne sont que l'expression du plus lumineux bon sens.

On remarquera toutefois que soit la conclusion elle-même soit les raisons qui l'appuient ne vont qu'à établir le principe de la propriété privée sans prétendre à en déterminer les diverses applications concrètes. C'est ainsi que les modalités de la propriété pourront varier selon qu'il s'agira d'immeubles, terres ou maisons, ou qu'il s'agira de machines et d'industrie ou de commerce. Et, par exemple, dans ces derniers cas, le système de l'association et celui de l'enrôlement d'un nombreux personnel d'ouvriers à gages ou à salaires plus ou moins fixes et plus ou moins élevés pourra donner les meilleurs fruits

comme rendement ou comme production. Mais, même alors, le principe de la propriété privée a tout avantage à demeurer intact : soit qu'il s'agisse de la propriété des machines à parts plus ou moins égales, soit qu'il s'agisse de la répartition des fruits selon la proportion des capitaux engagés ou du travail fourni ; soit enfin qu'il s'agisse du salaire lui-même. L'homme est infiniment plus intéressé dans son travail et y apporte un zèle incomparablement plus grand, quand son travail est directement rémunérateur pour lui, que si son travail va seulement à fructifier pour la communauté, à charge pour celle-ci d'assurer la subsistance de l'ouvrier quant au vivre et au couvert. Ce dernier système, en effet, de quelque nom qu'on l'appelle, sera toujours, sauf le cas de libre volonté de la part des sujets, en vue d'une perfection d'ordre transcendant, comme dans la vie religieuse, une forme plus ou moins voilée d'esclavage : car la vraie liberté, d'ordre individuel, familial et social, parmi les hommes, est inséparable du droit de posséder en propre, la propriété des biens et leur possibilité d'augmentation étant la condition même de tout développement de vie individuelle, familiale et sociale. A ce titre, on peut dire que le système communiste est antihumain au premier chef. Et, dans ce sens, saint Thomas avait raison d'affirmer que le droit de posséder en propre est *nécessaire à la vie humaine*.

Que si l'on objecte le droit naturel et que du moins s'il s'agit des biens que la terre produit et que la nature nous livre, ils doivent être communs pour tous, chacun y puisant selon l'occurrence ou selon ses besoins sans que personne ait le droit de l'en empêcher au nom d'un titre de propriété quelconque, la réponse a été donnée par le saint Docteur. Le droit naturel ne dit absolument rien là-dessus. Il dit simplement que l'homme étant ce qu'il est et les choses de la nature étant ce qu'elles sont, l'homme a le droit d'user de ces choses pour son bien. Mais, ensuite, la question demeure entière pour ce qui est du mode d'user de ces choses en vue du bien de l'homme. Et si le bien de l'homme — étant donné que l'homme est un être social, qui n'existe pas à l'état d'unité dans le monde, mais à l'état multiple, vivant en société avec ses semblables — demande, pour

être mieux assuré dans l'utilisation des choses de la nature, que ces choses soient possédées distinctement et par mode de propriété, non seulement l'établissement de cette propriété ne sera point contraire au droit naturel mais elle en sera la déduction logique et la conséquence nécessaire.

Mais, dira-t-on, il pourra s'ensuivre les plus graves inconvénients et que par exemple tous les biens de ce monde seront aux mains de quelques privilégiés, tandis que l'immense multitude n'aura rien et sera vouée à la misère. N'y a-t-il pas là une souveraine injustice?

A cela on peut répondre que la légitimité du droit de propriété et sa nécessité n'entraîne point la légitimité de toutes les applications de ce droit dans la pratique. Il n'est que trop vrai qu'il y a, de ce chef, de nombreuses injustices parmi les hommes, et qu'il ne serait pas toujours facile, à tous ceux qui possèdent, de justifier devant Dieu ou devant une conscience droite, le droit de propriété dont ils s'autorisent en fait. Mais, d'un autre côté, il est vrai aussi que beaucoup de ceux qui n'ont rien ou qui vivent dans la misère sont, pour une grande part, responsables de leur état. S'il y a des revers de fortune ou des inégalités de condition qui sont chose imméritée, il y a aussi des dénuements qu'expliquent l'incurie, la paresse, le désordre et toute la suite des vices qui n'existent que trop parmi les hommes. Bien des choses en tout cela se rattachent au libre jeu des facultés de l'homme pouvant s'exercer dans le sens de la vertu ou dans le sens du vice. Et il en sera ainsi tant qu'il y aura des hommes sur cette terre. Il serait donc déraisonnable de priver les hommes des grands biens attachés à l'exercice du droit de propriété parce que dans le détail des cas pratiques l'exercice de ce droit peut entraîner certains inconvénients. Nous avons vu, du reste, par l'exposé lumineux que saint Thomas empruntait à Aristote, combien plus graves pouvaient être les maux attachés au système opposé. Toutefois, la meilleure réponse qu'on puisse faire à l'objection est l'exposé même de la seconde partie de la conclusion formulée par Aristote et saint Thomas.

Nous les avons entendus, en effet, tous deux, nous déclarer

que si la propriété était permise et nécessaire quant à la possession du domaine et au droit de gérer les choses extérieures pour qu'elles fructifient, des réserves s'imposaient quant à la propriété de l'usage. Saint Thomas a pris soin d'expliquer lui-même le sens de cette partie de sa formule. « Quant à l'usage, nous disait-il, l'homme doit tenir les choses extérieures, non comme propres, mais comme communes : *en ce sens que les particuliers doivent être faciles à les communiquer aux autres dans leurs nécessités : — ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitate aliorum* ».

Et voilà bien, en effet, le correctif le plus puissant à tous les inconvénients que le droit de propriété et son application peut entraîner parmi les hommes. Quelle objection pourrait-on raisonnablement faire contre ce droit de propriété, si ceux qui possèdent et qui gèrent leurs possessions ne se considéraient en quelque sorte que comme les économes et les proviseurs bienveillants de ceux qui ne possèdent point. Saint Thomas le déclarait à l'*ad secundum* et à l'*ad tertium :* comment traiter d'injustice le riche qui ne possède que pour communiquer de son bien aux autres, selon que la prudence et la sagesse le comportent.

Ici s'appliquent les règles que nous avons données plus haut, dans le traité de la charité, au sujet du superflu à distribuer en aumônes, q. 32, art. 5, 6.

La doctrine que nous venons d'exposer à la suite de saint Thomas est expressément la doctrine de l'Église. Dans son Encyclique *Rerum novarum*, le Pape Léon XIII a ces mots, qui ne sont que la reproduction même des formules de saint Thomas : « *Justa possessio pecuniarum a justo pecuniarum usu distinguitur : — la juste possession des richesses se distingue de l'usage juste de ces mêmes richesses.* — Puis, le Souverain Pontife, touchant à la question du superflu qu'il faut distribuer aux indigents, ajoute : « Quand on a pourvu au nécessaire et au convenable, c'est un devoir de gratifier les indigents de ce qui reste : non que ce devoir soit un devoir de justice, sauf pour les besoins extrêmes, mais c'est un devoir de charité chrétienne, qu'on n'a pas le droit d'exiger par une action en justice au nom de la loi ; — *Ubi necessitati et decoro datum, officium est de eo quod superat*

gratificari indigentibus... Non justitiae, excepto in rebus extremis, officia ista sunt, sed caritatis christianae, quam profecto lege agendo petere jus non est ».

On aura remarqué que le Souverain Pontife parle de charité chrétienne, non de justice, en ce qui est de l'obligation, pour ceux qui possèdent, de donner de leur superflu à ceux qui sont dans le besoin, sauf le cas d'extrême nécessité, où la justice intervient au sens strict. — Et il n'est pas sans intérêt de rapprocher ces mots de ceux que nous lisions dans Aristote, à la suite de saint Thomas, où la communication des biens était donnée comme le fruit de l'amitié parmi les hommes : doctrine merveilleusement concordante, qui nous montre transformée et surélevée par la charité chrétienne une condition de bien social que la droite raison dictait déjà au philosophe païen. Nous voyons, par là, aussi, combien serait outrée, et non seulement peu chrétienne, mais même peu en harmonie avec les vraies conditions de notre nature, la doctrine qui voudrait régler par la seule justice stricte les rapports des hommes entre eux. Il y a toute une zone, une zone très vaste, et aux applications infinies, où le vrai bien parmi les hommes ne peut être promu que par des vertus supérieures à la stricte justice. Elles s'appellent, dans l'ordre surnaturel, la charité; et, même dans l'ordre naturel, une amitié faite de bienveillance et de condescendance. C'est ici que doivent intervenir, à côté des *justes lois*, impuissantes à tout régler pour le bien des hommes, ces *belles coutumes* dont nous parlait Aristote et dont il nous marquait un exemple si plein d'intérêt dans la cité de Lacédémone.

Ces *belles coutumes* s'appellent, dans l'Église catholique, du nom d'*œuvres de charité*, où ceux qui possèdent trouvent un moyen si facile et si sûr de faire parvenir aux indigents le superflu qui doit être la part de ces derniers. Rien n'est supérieur, dans l'ordre des moyens destinés à assurer, même du point de vue temporel, le bien des hommes, à cette doctrine et à cette pratique constante de l'Église catholique, faisant des œuvres de charité le couronnement de toutes les autres œuvres pouvant exister parmi les hommes en vue de remédier aux maux inséparables de la vie humaine. Il y aurait donc, comme

le remarque le Pape Léon XIII, dans son Encyclique *Rerum novarum*, injustice et ingratitude, en même temps qu'imprudence souveraine, à passer sous silence ou à discréditer ce rôle de l'Église dans les œuvres de charité, pour ne plus en appeler qu'à la raison de justice, dans les rapports des hommes entre eux, et aux institutions sociales d'ordre exclusivement laïc basées sur l'intervention de la loi civile.

En disant que l'obligation de tenir pour commune d'une certaine manière et non point comme exclusivement propre la possession des choses extérieures quant à l'usage, et, par suite, de faire part de ces choses aux autres, relève de la charité ou de l'amitié et de la bienveillance, non de la justice au sens strict, nous n'entendons pas exclure toute raison de justice dans cette obligation. C'est qu'en effet la raison elle-même, fondée sur le droit naturel, dicte que les choses extérieures étant faites pour l'homme, si quelqu'un possède ces choses en surabondance alors que d'autres sont dans le besoin, c'est un devoir pour lui de ne point retenir son superflu mais d'en faire part aux autres. Les autres n'ont pas le droit, sauf le cas d'extrême nécessité, d'exiger de lui, en rigueur de justice, la communication de ce superflu; mais lui-même est tenu, au nom même de la seule raison naturelle, de faire cette communication selon le mode qu'il jugera le plus approprié : en telle sorte qu' « il aura un jour à rendre compte, et de façon très sévère, à la justice de Dieu, de l'usage de sa fortune »; ce sont les expressions mêmes du Pape Léon XIII.

Toute cette grande doctrine, avec les nuances que nous venons de préciser, se trouve exposée en termes magnifiques dans le Panégyrique de saint François d'Assise par Bossuet. « Je dis donc, ô riches du siècle, s'écrie Bossuet, que vous avez tort de traiter les pauvres avec un mépris si injurieux. Afin que vous le sachiez, si nous voulions monter à l'origine des choses, nous trouverions peut-être qu'ils n'auraient pas moins de droit que vous aux biens que vous possédez. La nature, ou plutôt, pour parler plus chrétiennement, Dieu, le Père commun des hommes, a donné dès le commencement un droit égal à tous ses enfants sur toutes les choses dont ils ont besoin pour la conservation de

leur vie. Aucun de nous ne peut se vanter d'être plus avantagé que les autres par la nature. Mais l'insatiable désir d'amasser n'a pas permis que cette belle fraternité pût durer longtemps dans le monde. Il a fallu venir au partage et à la propriété, qui a produit toutes les querelles et tous les procès : de là est né ce mot de mien et de tien, cette parole si froide, dit l'admirable saint Jean Chrysostome; de là cette grande diversité de conditions, les uns vivant dans l'affluence de toutes choses, les autres languissant dans une extrême indigence. C'est pourquoi plusieurs des saints Pères ayant eu égard, et à l'origine des choses, et à cette libéralité générale de la nature envers tous les hommes, n'ont pas fait de difficulté d'assurer que c'était en quelque sorte frustrer les pauvres de leur propre bien que de leur dénier celui qui nous est superflu.

« Je ne veux pas dire par là, mes frères, que vous ne soyez que les dispensateurs des richesses que vous avez; ce n'est pas ce que je prétends. Car ce partage des biens s'étant fait d'un commun consentement de toutes les nations, et ayant été autorisé par la loi divine, vous êtes les maîtres et les propriétaires de la portion qui vous est échue. Mais sachez que, si vous en êtes les véritables propriétaires selon la justice des hommes, vous ne devez vous considérer que comme dispensateurs devant la justice de Dieu, qui vous en fera rendre compte. Ne vous persuadez pas qu'Il ait abandonné le soin des pauvres : encore que vous les voyiez destitués de toutes choses, gardez-vous bien de croire qu'ils aient tout à fait perdu ce droit si naturel qu'ils ont de prendre dans la masse commune tout ce qui leur est nécessaire. Non, non, ô riches du siècle, ce n'est pas pour vous seuls que Dieu fait lever son soleil, ni qu'Il arrose la terre, ni qu'Il fait profiter dans son sein une si grande diversité de semences : les pauvres y ont leur part aussi bien que vous. J'avoue que Dieu ne leur a donné aucun fonds en propriété; mais Il leur a assigné leur subsistance sur les biens que vous possédez, tout autant que vous êtes de riches. Ce n'est pas qu'Il n'eût bien le moyen de les entretenir d'une autre manière, Lui sous le règne duquel les animaux, même les plus vils, ne manquent d'aucune des choses convenables à leur subsistance. Ni

sa main n'est point raccourcie, ni ses trésors ne sont point épuisés. Mais Il a voulu que vous eussiez l'honneur de faire vivre vos semblables. Quelle gloire en vérité, chrétiens, si nous la savions bien comprendre! Par conséquent, bien loin de mépriser les pauvres, vous les devriez respecter, les considérant comme des personnes que Dieu vous adresse et vous recommande.

« Car enfin méprisez-les, traitez-les indignement tant qu'il vous plaira, il faut néanmoins qu'ils vivent à vos dépens, si vous ne voulez encourir l'indignation de Celui qui, parmi ces noms si augustes d'Éternel et de Dieu des armées, se glorifie encore de se dire le Père des pauvres. Vive Dieu! dit le Seigneur, c'est jurer par moi-même : le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment est à moi; vous êtes obligés de me rendre la redevance de tous les biens que vous possédez. Mais certes pour moi je n'ai que faire ni de vos offrandes ni de vos richesses : je suis votre Dieu, et n'ai pas besoin de vos biens. Je ne peux souffrir de nécessité qu'en la personne des pauvres, que j'avoue pour mes enfants; c'est à eux que j'ordonne que vous payiez fidèlement le tribut que vous me devez. Voyez-vous, mes frères : ces pauvres que vous méprisez tant, Dieu les établit ses trésoriers et ses recevenrs généraux; Il veut que l'on consigne en leurs mains tout l'argent qui doit entrer dans ses coffres. Il ne leur donne ici-bas aucun droit qu'ils puissent exiger par une justice étroite; mais Il leur permet de lever sur tous ceux qu'Il a enrichis un impôt volontaire, non par contrainte, mais par charité. Que si on les refuse, si on les maltraite, Il n'entend pas qu'ils portent leur plainte par-devant des juges mortels; Lui-même Il écoutera leurs cris du plus haut des cieux : comme ce qui est dû aux pauvres ce sont ses propres deniers, Il en a réservé la connaissance à son tribunal. C'est moi qui les vengerai, dit-Il : je ferai miséricorde à qui leur fera miséricorde, je serai impitoyable à qui sera impitoyable pour eux. Merveilleuse dignité des pauvres! La grâce, la miséricorde, le pardon est entre leurs mains; et il y a des personnes assez insensées pour les mépriser! »

Sur ce dernier mot de Bossuet, faisant appel à la « merveil-

leuse dignité des pauvres », il faudrait reproduire ici tout le sermon qui traite expressément de « l'éminente dignité des pauvres dans l'Église ». Nous en avons donné un court extrait, dans la question de la bienfaisance, q. 31, art. 2. Les trois parties du discours enseignent, à la lumière de la plus haute théologie, ce que doivent faire les riches à l'égard des pauvres; « c'est-à-dire honorer leur condition, soulager leurs nécessités, prendre part à leurs privilèges ».

Leur condition est la plus haute qui soit; car ils sont les premiers dans la cité de Dieu, dans le royaume de Jésus-Christ : bien plus, « l'Église, dans son premier plan, n'a été bâtie que pour les pauvres; ils sont les véritables citoyens de cette bienheureuse cité ». Et Bossuet de s'écrier : « Donc l'Église de Jésus-Christ est véritablement la ville des pauvres. Les riches, je ne crains point de le dire, en cette qualité de riches, car il faut parler correctement, étant de la suite du monde, étant pour ainsi dire marqués à son coin, n'y sont soufferts que par tolérance ; et c'est aux pauvres et aux indigents, qui portent la marque du Fils de Dieu, qu'il appartient proprement d'y être reçus ; les riches n'y sont reçus que pour les servir ».

C'est qu'en effet « Jésus, qui ne promet dans son Évangile que des afflictions et des croix, n'a pas besoin de riches dans sa sainte Église; et leur faste n'ayant rien de commun avec la profonde humiliation de ce Dieu anéanti jusques à la croix, il est bien aisé de juger qu'Il ne les recherche pas pour eux-mêmes. Ce sont les besoins pressants de ses pauvres qui l'obligent de se relâcher en faveur des riches. Il ne voudrait voir dans son Église que ceux qui portent sa marque, que des pauvres, que des indigents, que des affligés, que des misérables. Mais s'il n'y a que des malheureux, qui soulagera les malheureux? que deviendront les pauvres dans lesquels Il souffre et dont Il ressent tous les besoins? Il pourrait leur envoyer ses saints anges; mais il est plus juste qu'ils soient assistés par des hommes qui sont leurs semblables. Venez donc, ô riches, dans son Église; la porte enfin vous en est ouverte : mais elle vous est ouverte en faveur des pauvres, et à condition de les servir. C'est pour l'amour de ses enfants qu'Il permet l'entrée à ces étrangers.

Voyez le miracle de la pauvreté! Les riches étaient étrangers; mais le service des pauvres les naturalise, et leur sert à expier la contagion qu'ils contractent parmi leurs richesses. Par conséquent, ô riches du siècle, prenez tant qu'il vous plaira des titres superbes; vous les pouvez porter dans le monde : dans l'Église de Jésus-Christ, vous êtes seulement serviteurs des pauvres ».

Et poursuivant cette même pensée du service des pauvres, Bossuet en appelle à « l'apôtre saint Paul », qui « ordonne aux fidèles de *porter les fardeaux les uns des autres*. Les pauvres ont leur fardeau, et les riches aussi ont le leur. Les pauvres ont leur fardeau : qui ne le sait pas? Quand nous les voyons suer et gémir, pouvons-nous ne pas reconnaître que tant de misères pressantes sont un fardeau très pesant, dont leurs épaules sont accablées? Mais encore que les riches marchent à leur aise, et semblent n'avoir rien qui leur pèse, sachez qu'ils ont aussi leur fardeau. Et quel est ce fardeau des riches? Chrétiens, le pourrez-vous croire? ce sont leurs propres richesses. Quel est le fardeau des pauvres? c'est le besoin; quel est le fardeau des riches; c'est l'abondance. Quoi donc! est-ce un fardeau incommode que d'avoir trop de biens? Ah! que j'entends de mondains qui désirent un tel fardeau dans le secret de leurs cœurs! Mais qu'ils arrêtent ces désirs inconsidérés. Si les injustes préjugés du siècle les empêchent de concevoir en ce monde combien l'abondance pèse, quand ils viendront en ce pays où il nuira d'être trop riches, quand ils comparaîtront à ce tribunal, où il faudra rendre compte non seulement des talents dispersés, mais encore des talents enfouis, et répondre à ce juge inexorable non seulement de la dépense, mais encore de l'épargne et du ménage; alors, Messieurs, ils reconnaîtront que leurs richesses sont un grand poids, et ils se repentiront vainement de ne s'en être pas déchargés.

« Mais n'attendons pas cette heure fatale, et pendant que le temps le permet, pratiquons ce conseil de saint Paul : *Portez vos fardeaux les uns des autres*. Riches, portez le fardeau du pauvre, soulagez sa nécessité, aidez-le à soutenir les afflictions

sous le poids desquelles il gémit. Mais sachez qu'en le déchargeant vous travaillez à votre décharge : lorsque vous lui donnez, vous diminuez son fardeau et il diminue le vôtre : vous portez le besoin qui le presse, il porte l'abondance qui vous surcharge. Communiquez entre vous mutuellement vos fardeaux, *afin que les charges deviennent égales — ut fiat aequalitas*, dit saint Paul (2e ép. *aux Corinthiens*, ch. VIII, v. 14). Car, quelle injustice, mes frères, que les pauvres portent tout le fardeau, et que tout le poids des misères aille fondre sur leurs épaules! S'ils s'en plaignent et s'ils en murmurent contre la Providence divine, Seigneur, permettez-moi de le dire, c'est avec quelque couleur de justice; car étant tous pétris d'une même masse et ne pouvant pas y avoir grande différence entre de la boue et de la boue, pourquoi verrons-nous d'un côté la joie, la faveur, l'affluence, et de l'autre la tristesse et le désespoir, et l'extrême nécessité, et encore le mépris et la servitude? Pourquoi cet homme fortuné vivra-t-il dans une telle abondance, et pourra-t-il contenter jusqu'aux désirs les plus inutiles, d'une curiosité étudiée, pendant que ce misérable, homme toutefois aussi bien que lui, ne pourra soutenir sa pauvre famille, ni soulager la faim qui le presse? Dans cette étrange inégalité, pourrait-on justifier la Providence de mal ménager les trésors que Dieu met entre des égaux, si par un autre moyen elle n'avait pourvu au besoin des pauvres et remis quelque égalité entre les hommes? C'est pour cela, chrétiens, qu'Il a établi une Église, où Il reçoit les riches, mais à condition de servir les pauvres; où Il ordonne que l'abondance supplée au défaut, et donne des assignations aux nécessiteux sur le superflu des opulents. Entrez, mes frères, dans cette pensée : si vous ne portez le fardeau des pauvres, le vôtre vous accablera; le poids de vos richesses mal dispensées vous fera tomber dans l'abîme : au lieu que, si vous partagez avec les pauvres le poids de leur pauvreté, en prenant part à leur misère, vous mériterez tout ensemble de participer à leurs privilèges ».

Cette pensée de prendre part aux privilèges des pauvres était le troisième point annoncé par Bossuet; et il le développe en termes qui couronnent ces admirables enseignements sur les

vrais rapports des pauvres et des riches, du point de vue de la justice et du point de vue de la charité.

« Sans cette participation des privilèges des pauvres, dit-il, il n'y a aucun salut pour les riches ; et il me sera aisé de vous en convaincre, en insistant toujours aux mêmes principes. Car s'il est vrai, comme je l'ai dit, que l'Église est la ville des pauvres, s'ils y tiennent les premiers rangs, si c'est pour eux principalement que cette cité bienheureuse a été bâtie, il est bien aisé de conclure que les privilèges leur appartiennent. Dans tous les royaumes, dans tous les empires, il y a des privilégiés, c'est-à-dire des personnes éminentes, qui ont des droits extraordinaires : et la source de ces privilèges c'est qu'ils touchent de plus près, ou par leur naissance ou par leurs emplois, à la personne du prince. Cela est de la majesté, de l'état et de la grandeur du souverain, que l'éclat qui rejaillit de sa couronne se répande en quelque sorte sur ceux qui l'approchent. Puisque nous appreuons par les saintes Lettres que l'Église est un royaume si bien ordonné, ne doutez pas, mes frères, qu'elle n'ait aussi ses privilèges. Et d'où se prendront ces privilèges, sinon de la société avec son prince, c'est-à-dire avec Jésus-Christ? Que s'il faut être uni avec le Sauveur, chrétiens, ne cherchons pas dans les riches les privilèges de la sainte Église. La couronne de notre monarque est une couronne d'épines : l'éclat qui en rejaillit, ce sont les afflictions et les souffrances. C'est dans les pauvres, c'est dans ceux qui souffrent que réside la majesté de ce royaume spirituel. Jésus étant Lui-même pauvre et indigent, il était de la bienséance qu'Il liât société avec ses semblables, qu'Il répandît ses faveurs sur ses compagnons de fortune.

« Qu'on ne méprise plus la Pauvreté, et qu'on ne la traite plus de roturière. Il est vrai qu'elle était de la lie du peuple ; mais le Roi de la gloire l'ayant épousée, Il l'a anoblie par cette alliance, et ensuite Il accorde aux pauvres tous les privilèges de son empire. Il promet le royaume aux pauvres, la consolation à ceux qui pleurent, la nourriture à ceux qui ont faim, la joie éternelle à ceux qui souffrent. Si tous les droits, si toutes les grâces, si tous les privilèges de l'Évangile sont aux pau-

vres de Jésus-Christ, ô riches, que vous reste-t-il, et quelle part aurez-vous dans son royaume ? Il ne parle de vous dans son Évangile que pour foudroyer votre orgueil : *Vœ vobis divitibus !* Qui ne tremblerait à cette sentence ? Qui ne serait saisi de frayeur ? Contre cette terrible malédiction, voici votre unique espérance. Il est vrai, ces privilèges sont donnés aux pauvres ; mais vous pouvez les obtenir d'eux, et les recevoir de leurs mains : c'est là que le Saint-Esprit vous renvoie pour obtenir les grâces du ciel. Voulez-vous que vos iniquités vous soient pardonnées ? *Rachetez-les*, dit-il, *par aumônes : — Peccata tua eleemosynis redime* (Daniel, ch. IV, v. 24). Demandez-vous à Dieu sa miséricorde ? Cherchez-la dans les mains des pauvres, en l'exerçant envers eux : — *Beati misericordes* (S. Matthieu, ch. V, v. 8). Enfin, voulez-vous entrer au royaume ? Les portes, dit Jésus-Christ, vous seront ouvertes, pourvu que les pauvres vous introduisent : *Faites-vous*, dit-il, *des amis qui vous reçoivent dans les tabernacles éternels*. Ainsi, la grâce, la miséricorde, la rémission des péchés, le royaume même est entre leurs mains ; et les riches n'y peuvent entrer, si les pauvres ne les y reçoivent. »

Le sermon de Bossuet, dont nous venons de reproduire les parties essentielles, joint à la page déjà citée du Panégyrique de saint François d'Assise, forme un commentaire aussi lumineux qu'il est éloquent du point de doctrine que saint Thomas nous a livré dans l'article de la *Somme* et qui est d'une importance si souveraine pour tout ce qui touche au rapport des hommes entre eux dans l'usage des biens matériels. La propriété de ces biens, quant au droit de les posséder ou de les gérer, sans que les autres aient à s'y entremettre contrairement à notre volonté, est chose bonne et même chose nécessaire pour le meilleur bien des hommes vivant en société. Mais, dans la mesure même où ces biens prospéreront entre les mains de ceux qui les possèdent, quand une fois ceux-ci ont prélevé sur ces biens ce dont ils ont personnellement besoin pour eux et pour leur maison, il ne leur est plus permis de les considérer comme leur bien propre, excluant de leur participation la

société des hommes au milieu desquels ils vivent. Il y a pour eux un devoir de justice sociale de répartir, du mieux possible, le superflu de leurs biens, ou de faciliter autour d'eux le travail des autres, afin que les nécessités des particuliers soient soulagées et que le bien public en soit accru. La raison du bien public autorisera l'État à prélever lui-même, sur les biens des particuliers, tout ce qu'il jugera nécessaire ou utile au bien de la société. Dans ce cas, les particuliers sont tenus de se conformer aux lois édictées par l'État; c'est pour eux une obligation de justice stricte. La raison du bien des particuliers et de leurs besoins ou de leurs nécessités n'oblige pas avec la même rigueur, quant à sa détermination. Il n'est pas de loi, ici, qui oblige, sous forme de loi positive humaine, entraînant la possibilité de contrainte par voie judiciaire. Mais la loi naturelle garde toute sa rigueur. C'est aller directement contre elle, en ce qu'elle a de plus imprescriptible et qui est l'obligation de vouloir le bien de ses semblables, de se désintéresser des besoins de ceux-ci, quand on a soi-même le superflu. Cette obligation, déjà rigoureuse en vertu de la seule loi naturelle, revêt un caractère tout à fait sacré en vertu de la loi positive divine, surtout de la loi évangélique, comme nous l'expliquait si admirablement Bossuet. Dieu Lui-même est intervenu personnellement pour corroborer et rendre plus pressante par les sanctions dont Il l'entoure la prescription déjà gravée par Lui au fond du cœur des hommes. C'est à cette lumière que doivent être réglés les rapports des hommes entre eux en ce qui est de la possession ou de l'usage des biens matériels.

Nous avons maintenant les données préalables qui étaient nécessaires pour étudier en elle-même la question du vol et de la rapine. Les articles qui vont suivre vont s'occuper de cette question. Le premier point à examiner est celui de la nature même du vol et de la distinction qui existe entre lui et la rapine. — La nature du vol est l'objet de l'article suivant.

Article III.

S'il est de la raison du vol qu'on s'empare d'une façon occulte de la chose d'un autre ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point de la raison du vol qu'on s'empare d'une façon occulte de la chose d'un autre ». — La première dit que « ce qui diminue le péché ne semble pas appartenir à la raison du péché. Or, pécher d'une façon occulte se rattache à la diminution du péché : comme, par contre, à l'effet de marquer l'excès du péché de quelques-uns, il est dit dans Isaïe, ch. III (v. 9) : *Ils ont publié leur péché, comme les gens de Sodome, et ils ne l'ont point caché.* Donc il n est point de la raison du vol qu'on s'empare d'une façon occulte de la chose d'un autre ». — La seconde objection apporte un très beau texte de saint Ambroise, qu' « on lit dans les Décrets, dist. XLVII (canon *sicut ii*) : *Ce n'est pas un moindre crime d'enlever à celui qui a, que de refuser à ceux qui sont dans le besoin, quand vous le pouvez et que vous êtes dans l'abondance.* Donc si le vol consiste dans le fait de prendre le bien d'autrui, il consiste également dans le fait de retenir ce qui est aux autres ». — La troisième objection fait observer que « l'homme peut enlever à un autre, d'une façon cachée, ce qui est son bien à lui ; comme, par exemple, s'il a déposé ce qui est à lui chez un autre, ou si cet autre lui a pris son bien injustement. Donc il n'est point de la raison du vol qu'on s'empare par voie occulte du bien d'un autre ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, à la lettre F.) : *Voleur vient de voilé ou d'obscur et de sombre ; parce qu'on y use du temps de la nuit : — Fur a furvo dictus est, id est a fusco : nam noctis utitur tempore* » ; la similitude des mots, que nous avons un peu forcée en traduisant le latin, existe plus apparente dans cette langue.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « trois cho-

ses concourent à la raison de vol. — La première convient au vol, selon que le vol est contraire à la justice, laquelle attribue à chacun ce qui est à lui ; et, de ce chef, il appartient au vol d'usurper ce qui est aux autres. — La seconde chose appartient à la raison du vol, selon que le vol se distingue des péchés qui sont contre la personne, tels que l'homicide et l'adultère. A ce titre, il convient au vol de porter sur les choses ou les biens possédés par les autres. Et, en effet, si quelqu'un prend ce qui est à autrui, non à titre de chose possédée par lui, mais à titre de partie, comme un membre qu'il amputerait, ou à titre de personne rapprochée, comme s'il enlevait la fille ou la femme d'un autre, il n'y a point, dans ce cas, la raison propre de vol. — La troisième différence est celle qui complète la raison de vol ; savoir qu'on s'empare du bien d'autrui, d'une façon occulte. — Et, ainsi, la raison propre du vol consiste en ce qu'on s'empare *d'une façon occulte de la chose d'un autre* ».

L'*ad primum* distingue entre les divers caractères que peut présenter le fait d'agir d'une manière occulte. — « Quelquefois, le fait d'agir d'une manière occulte est cause du péché. Ainsi en est-il quand quelqu'un se sert du caractère occulte de son acte pour pécher ; comme c'est le cas dans la fraude et dans le dol. Dans ce cas, la note d'occulte ne diminue pas le péché ; elle en constitue l'espèce. C'est ce qui a lieu dans le vol. — D'autres fois, la note d'occulte est une simple circonstance du péché. Dans ce cas, elle diminue le péché : soit parce qu'elle est un signe de pudeur ; soit parce qu'elle supprime le scandale ».

L'*ad secundum* n'a qu'un mot, mais bien significatif, en raison du mot de saint Ambroise que citait l'objection, et qui va confirmer tout ce que nous avons dit, à propos de l'article précédent, sur l'obligation, même au point de vue justice, de ne point considérer, de façon absolue et jalouse, comme propriété personnelle, l'usage des biens extérieurs. « Détenir ce qui est dû à un autre a la même raison de dommage que le fait de s'en emparer. Aussi bien *détenir injustement* se trouve compris dans le terme qui dit *s'emparer injustement* ». Et, sans doute, ceci s'entend d'abord de la détention qui porte sur une chose

déterminée appartenant déterminément à un autre et devant lui être rendue ou donnée de façon déterminée. Mais, sous forme moins pressante et avec les modalités d'exécution dont nous avions parlé au sujet du superflu à donner en aumônes, dans la question de l'aumône (q. 32, art. 5, 6), le mot de saint Thomas s'applique aussi à la détention du superflu qui est dû soit à la société, quand une loi le détermine en vue du bien public, soit aux nécessiteux ou aux indigents, considérés en général. — Suivant l'admirable formule de Bossuet, Dieu « donne des assignations aux nécessiteux sur le superflu des opulents ». Refuser de payer ces assignations, c'est, aux yeux de la justice divine, se rendre aussi coupable que si on enlevait le bien d'autrui. C'est, aux yeux de cette divine justice, un véritable vol. C'est faire sien ce qui appartient aux autres.

L'*ad tertium* répond que « ce qui est purement et simplement à quelqu'un peut être à un autre d'une certaine manière ou sous un certain jour. C'est ainsi que la chose confiée en dépôt est purement et simplement à celui qui a confié ce dépôt; mais elle est aussi à celui chez qui elle se trouve, comme chose déposée chez lui et qu'il doit garder »; on n'a donc pas le droit de la reprendre sans qu'il soit averti ou d'une façon occulte : et le faire a une véritable raison de vol. Saint Thomas ajoute que « ce qui a été enlevé par mode de rapine appartient aussi à celui qui l'a enlevé, non d'une façon pure et simple, mais quant au fait de le détenir »; et la justice veut que la chose lui soit reprise, lui le sachant, ou par voie légale : sans quoi il y aurait, même là, une réelle raison de vol. — Il va sans dire que dans ces deux cas le vol n'entraîne point les mêmes conséquences que lorsqu'il s'agit d'une chose appartenant à un autre purement et simplement; et qu'il est aussi, même dans sa raison de vol, d'une gravité moindre. C'est ainsi qu'on n'aura pas à restituer la chose en elle-même; mais si un dommage quelconque résultait pour autrui, du fait de cette acceptation occulte, on serait tenu de le réparer. Et, en tout cas, l'acte demeure blâmable en soi comme un acte contraire à la justice, dont il faut toujours garder l'ordre et les formes dans les rapports avec le prochain. — Il serait difficile de trouver

doctrine plus haute et plus rigoureusement jalouse des droits et des devoirs de l'homme vivant en société.

Le vol est donc essentiellement constitué par le fait de *s'emparer d'une manière occulte de ce qui est le bien d'autrui.* Où se trouveront ces trois conditions, il y aura toujours vol. Si, au contraire, l'une d'elles manque, ce pourra être une autre espèce de péché, même contre la justice; ce ne sera pas un vol au sens propre. — Et, aussitôt, précisément, saint Thomas se demande si entre le vol et la rapine, qui porte elle aussi sur le bien d'autrui qu'on s'approprie injustement, il y a une différence spécifique. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si le vol et la rapine sont des péchés qui diffèrent en espèce?

Trois objections veulent prouver que « le vol et la rapine ne sont point des péchés qui diffèrent en espèce ». — La première fait observer que « le vol et la rapine diffèrent selon la raison d'occulte et la raison de manifeste; car le vol implique qu'on prend le bien d'autrui d'une façon occulte, tandis que la rapine dit une action violente et à découvert. Or, dans les autres genres de péchés, la raison d'occulte ou de manifeste ne diversifie pas l'espèce. Donc le vol et la rapine ne sont point des péchés d'espèce diverse ». — La seconde objection rappelle que « les choses morales reçoivent leur espèce de la fin, comme il a été dit plus haut (*1ª-2ªᵉ*, q. 1, art. 3; q. 18, art. 6). Or, le vol et la rapine sont ordonnés à une même fin, savoir : s'approprier le bien d'autrui. Donc, ils ne diffèrent point en espèce ». — La troisième objection dit que « comme on ravit une chose pour l'avoir, de même on ravit une femme pour en jouir; et c'est pour cela qu'Isidore dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, à la lettre R), que le ravisseur est appelé corrupteur et les choses ravies corrompues (en latin *raptor*, *corruptor*; *rapta*, *corrupta*).

Or, le rapt reste lui-même, qu'on enlève une femme en public ou qu'on l'enlève en secret. Donc le bien d'autrui sera objet de rapine, qu'on s'en empare à découvert ou qu'on s'en empage d'une façon occulte. Donc il n'y a pas de différence entre le vol et la rapine ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité d' « Aristote », qui « au livre V de l'*Éthique* (ch. II, n. 13; de S. Th., leç. 4), distingue le vol de la rapine, marquant le vol occulte et la rapine violente ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond en faisant remarquer que « le vol et la rapine sont des vices opposés à la justicé en tant que quelqu'un fait subir à un autre quelque chose d'injuste. Or, *nul ne souffre de chose injuste, quand il est consentant*, comme il est prouvé au livre V de l'*Éthique* (ch. IX, n. I et suiv.; de S. Th., leç. 14). Il suit de là que le vol et la rapine ont raison de péché, de ce que l'usurpation » qu'ils impliquent « est involontaire du côté de celui à qui l'on enlève quelque chose. D'autre part, l'involontaire se dit d'une double manière : savoir en raison de l'ignorance et en raison de la violence, comme on le voit au livre III de l'*Éthique* (ch. I, n. 3; de S. Th., leç. I). Donc autre est la raison de péché dans la rapine », qui dit la violence, « et autre la raison de péché dans le vol » qui dit l'ignorance. « Et, à cause de cela, ils diffèrent en espèce ».

L'*ad primum* déclare que « dans les autres genres de péchés, la raison de péché ne se prend pas de quelque caractère d'involontaire comme il arrive dans les péchés opposés à la justice. Aussi bien est-ce pour ces derniers péchés que si l'on a une raison diverse d'involontaire on a une espèce diverse de péché ».

L'*ad secundum* accorde que « la fin éloignée est la même pour la rapine et pour le vol ; mais cela ne suffit point à constituer l'identité de l'espèce, parce qu'il y a diversité dans les fins immédiates ou prochaines. Dans la rapine, en effet, on veut s'assurer le bien d'autrui par sa propre force ; dans le vol, au contraire, par l'astuce ».

L'*ad tertium* dit que « le rapt d'une femme ne peut pas être occulte du côté de la femme qui est enlevée. Et voilà pourquoi,

bien qu'il soit occulte du côté des autres à qui on l'enlève, il conserve la raison de rapine du côté de la femme à qui l'on fait violence ».

Le vol et la rapine sont tous deux des actes d'injustice contre le bien du prochain; mais tandis que le vol procède à l'insu de celui qu'on dépouille, la rapine le heurte de front et lui enlève ostensiblement, d'une façon violente, le bien qui lui appartient. En raison de cette opposition diverse à la volonté de celui contre qui on agit, la rapine et le vol constituent deux péchés d'espèce différente. — Nous devons maintenant examiner la raison de péché en chacun d'eux. D'abord, dans le vol : — s'il est un péché? — s'il est un péché mortel? — si l'on peut quelquefois voler en cas de nécessité? — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si le vol est toujours un péché?

Trois objections veulent prouver que « le vol n'est pas toujours un péché ». — La première fait observer qu' « aucun péché ne tombe sous le précepte divin; il est dit, en effet, au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. xv (v. 21) : *Il n'a commandé à personne d'agir d'une manière impie.* Or, nous voyons que Dieu a commandé le vol; car il est dit dans l'*Exode*, ch. xii (v. 35, 36) : *Les enfants d'Israël firent comme le Seigneur l'avait ordonné à Moïse, et ils dépouillèrent les Égyptiens.* Donc le vol n'est pas toujours un péché ». — La seconde objection dit que « celui qui trouve une chose qui n'est pas à lui, s'il se l'approprie semble commettre un vol; car il prend ce qui est à un autre. Or, cela semble être permis d'après l'équité naturelle, comme les juristes le disent. Donc il semble que le vol n'est pas toujours un péché ». — La troisième objection revient à la doctrine déjà marquée dans l'*ad tertium* de l'article 3. « Celui qui

prend ce qui lui appartient semble ne pas pécher; car il n'agit pas contre la justice, laissant intacte la raison d'égalité. Or, il y a vol, même si quelqu'un prend d'une façon occulte ce qui est son bien quand c'est détenu ou gardé par un autre. Donc il semble que le vol n'est pas toujours un péché ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans l'*Exode*, ch. xx (v. 15) : *Tu ne commettras point de vol* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « si quelqu'un considère la raison de vol, il trouve là deux raisons de péché. D'abord, à cause de sa contrariété à la justice, qui rend à chacun ce qui est à lui. Le vol, en effet, s'oppose à la justice, en tant qu'il est l'usurpation de ce qui est aux autres. En second lieu, à cause du dol ou de la fraude, dont se rend coupable le voleur tandis qu'il s'empare d'une façon occulte, et comme par ruse, du bien d'autrui. D'où il suit manifestement que tout vol est un péché ».

L'*ad primum* déclare que « prendre le bien d'un autre, soit d'une façon occulte, soit à découvert, sur l'autorité du juge qui l'ordonne, n'est pas un vol; parce que ce bien-là devient chose due au sujet en vertu de la sentence qui le lui adjuge. Combien moins devrons-nous donc parler de vol, quand les enfants d'Israël prirent les dépouilles des Égyptiens sur l'ordre du Seigneur, déterminant cela en raison des afflictions que les Égyptiens leur avaient fait subir sans cause. Aussi bien est-il dit intentionnellement, dans le livre de la *Sagesse*, ch. x (v. 19) : *Les justes emportèrent les dépouilles des impies* ».

L'*ad secundum* nous avertit qu' « au sujet des choses trouvées, il faut distinguer. — Il en est, en effet, qui ne furent jamais parmi les biens de quelqu'un ; comme sont les pierres ou les perles qu'on trouve sur le rivage de la mer : ces choses-là sont concédées », même par le droit positif, « à celui qui les occupe. Et la raison est la même pour les trésors cachés depuis un temps ancien dans la terre; sauf que, d'après les lois civiles, celui qui les trouve est tenu de donner la moitié au maître du champ, s'il les a trouvés dans le champ d'un autre : et c'est pour cela qu'il est dit, dans la parabole de l'Évangile, en saint Matthieu, ch. xiii (v. 44), de *celui qui a trouvé un trésor*

caché dans un champ, qu'il *achète le champ*, comme pour avoir le droit de posséder tout le trésor. — Il est d'autres choses trouvées, qui furent tout récemment parmi les biens de quelqu'un. Dans ce cas, si celui qui les trouve les prend, non dans le but de les garder pour soi, mais avec l'intention de les restituer à leur maître qui ne les tient pas pour abandonnées, il ne commet pas un vol. De même, si elles sont tenues pour abandonnées et que celui qui les trouve le croie, bien qu'il les garde pour lui, il ne commet pas un vol. — Autrement, on commet le péché de vol. Aussi bien, saint Augustin dit, dans une certaine homélie (sermon CLXXVII), et on l'a (dans le Décret de Gratien, 2e partie) c. XIV, q. 5 (can. *Si quid invenisti*) : *Si tu as trouvé quelque chose et que tu ne l'aies pas rendu, tu l'as enlevé* ».

L'*ad tertium* confirme excellemment tout ce que nous avons déjà dit au sujet de l'*ad 3um* de l'article 3. Saint Thomas déclare, ici, que « celui qui prend, à la dérobée, ce qui lui appartient et qui était déposé chez un autre, charge le dépositaire ; car celui-ci est tenu ou de restituer ou de se justifier innocent. Il s'ensuit que manifestement celui qui agit ainsi pèche ; et qu'il est tenu de décharger le dépositaire. — Quant à celui qui prend à la dérobée son bien détenu chez un autre d'une façon injuste, il pèche aussi : non qu'il charge le détenteur, et aussi bien il n'est pas tenu de restituer quelque chose ou de donner une compensation , mais il pèche contre la justice générale, alors que lui-même usurpe pour soi le jugement qui regarde son bien, passant outre à l'ordre du droit. Et voilà pourquoi il est tenu de satisfaire à Dieu », auteur et vengeur de tout droit, « et de travailler à réparer le scandale du prochain s'il est résulté de son acte ». — Une fois de plus, remarquons tout ce que contient de respect du droit et de l'ordre dans la société cette admirable doctrine ; et comment la doctrine contraire, sous une apparence de revendication légitime, n'est au fond qu'une doctrine d'anarchie : elle donne le pas à l'individu sur la société, à l'intérêt particulier sur l'intérêt général. Sur ce point, comme sur la question de l'homicide, Cajétan, qui cependant maintient la doctrine de saint Thomas en règle gé-

nérale, nous paraît ouvrir la porte à des concessions fâcheuses. Nous préférons garder l'enseignement du saint Docteur dans toute son austère beauté.

Tout vol ou tout acte qui consiste à prendre d'une façon occulte ce qui est à autrui, à quelque titre que ce soit à lui, ne serait-ce que par le fait qu'il le détient, cette détention serait-elle injuste, — est un acte peccamineux contre la vertu de justice. — Mais quelle est la gravité de cet acte peccamineux : devons-nous dire qu'il constitue un péché mortel? c'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si le vol est un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « le vol n'est pas un péché mortel ». — La première apporte un texte du livre des *Proverbes*, ch. IV (v. 30), où « il est dit : *Il n'y a pas grande faute, si quelqu'un vole*. Or, tout péché mortel est une grande faute. Donc le vol n'est pas un péché mortel ». — La seconde objection dit qu' « au péché mortel est due la peine de mort. Or, dans la loi, il n'est pas infligé la peine de mort pour le vol, mais seulement la peine du dam », c'est-à-dire, ici, un dommage par voie de compensation; « selon ce texte de l'*Exode*, ch. XXII (v. 1) : *Si quelqu'un vole un bœuf ou une brebis, il rendra cinq bœufs pour un bœuf et quatre brebis pour une brebis*. Donc le vol n'est pas un péché mortel ». — La troisième objection fait remarquer que « le vol peut être commis dans les petites choses aussi bien que dans les grandes. Or, il semble peu convenable que pour le vol d'une petite chose, telle qu'une aiguille ou une plume, quelqu'un soit puni de la mort éternelle. Donc le vol n'est pas un péché mortel ». Cette objection, on le voit, touche un point très délicat et très inté-

ressant dans la question qui nous occupe. La réponse de saint Thomas méritera toute notre attention.

L'argument *sed contra* déclare que « nul n'est damné » ou condamné, » selon le jugement divin, si ce n'est pour le péché mortel. Or, l'homme est condamné pour le vol, selon cette parole de *Zacharie*, ch. v (v. 3) : *C'est la malédiction qui vient sur la face de toute la terre; car tout voleur, comme il est marqué là* », dans le livre que l'ange montrait au prophète, « *est condamné* » ou jugé, d'après le mot de la *Vulgate*. « Donc le vol est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été vu plus haut (q. 59, art. 4; *1a-2ae*, q. 72, art. 5; q. 88, art. 1, 2, le péché mortel est celui qui est contraire à la charité, selon laquelle on a la vie spirituelle de l'âme. D'autre part, la charité consiste principalement dans l'amour de Dieu; et, secondairement, dans l'amour du prochain : auquel amour il appartient que nous voulions au prochain son bien et que nous travaillions à le lui procurer. Or, par le vol, l'homme cause du dommage au prochain dans les choses qui sont à lui; et si, indistinctement, les hommes se volaient leurs biens les uns aux autres, c'en serait fait de la société humaine. Il suit de là que le vol, comme contraire à la charité, est un péché mortel ». — Cf. sur cette question essentielle, des péchés contraires à la charité, et mortels à cause de cela, notre explication donnée à la suite de l'article 2, question 88 dans la *Prima-Secundæ*, tome VIII, pp. 781-786.

L'*ad primum* explique le texte du livre des *Proverbes*. « Le vol est dit n'être pas d'une grande culpabilité pour deux raisons. — D'abord, à cause de la nécessité qui induit à voler; laquelle diminue ou même enlève totalement la faute, comme on le verra plus bas (art. suiv.). Aussi bien le texte ajoute : *Il vole, en effet, pour remplir son âme qui a faim.* — D'une autre manière, le vol est dit n'être pas une grande faute, par comparaison avec l'adultère, qui est puni de mort (*Lévitique*, ch. xx, v. 10; *Deutéronome*, ch. xxii, v. 22). Et voilà pourquoi il est ajouté au sujet du voleur, que *s'il est pris il rendra le sextuple; mais celui qui est adultère perdra la vie* ».

L'*ad secundum* déclare que « les peines de la vie présente sont plutôt médicinales que rétributives. La rétribution, en effet, est réservée au jugement divin, qui est *selon la vérité* à l'endroit de ceux qui pèchent (ép. *aux Romains*, ch. II, v. 2). C'est pour cela que selon le jugement de la vie présente il n'est point infligé la peine de mort pour chaque péché mortel, mais seulement pour ceux qui causent un dommage irréparable, ou aussi pour ceux qui ont quelque difformité. Et de là vient que pour le vol, qui ne cause pas de dommage irréparable, il n'est point infligé, selon le jugement de la vie présente, la peine de mort, à moins que le vol ne soit aggravé par quelque circonstance particulièrement grave, comme on le voit pour le sacrilège, qui est le vol d'une chose sacrée ; et pour le péculat » ou la concussion, « qui est le vol de la chose commune » ou le détournement des deniers publics, « ainsi qu'on le voit par saint Augustin, *Sur saint Jean* (traité L) ; et pour le plagiat, qui est le vol de l'homme, pour lequel on est puni de mort, ainsi que nous le voyons dans l'*Exode*, ch. XXI (v. 16). »

L'*ad tertium* répond que « ce qui est peu de chose est perçu par la raison comme si ce n'était rien. Et voilà pourquoi, dans les biens qui sont peu de chose, l'homme ne se tient pas pour lésé ; et celui qui les prend peut présumer qu'il n'agit pas contre la volonté de celui à qui la chose appartient. C'est pour autant que celui qui prend ces petites choses peut être excusé de péché mortel. Si toutefois il a l'intention de voler et de nuire au prochain, même en ces sortes de petites choses le péché mortel peut se trouver ; comme, du reste, aussi, dans le seul fait de la pensée par consentement ». — Il se pourrait d'ailleurs que, même en ces sortes de petites choses, un grave dommage résulte pour le prochain, du fait qu'on les lui enlève : tel serait le cas d'un ouvrier à qui l'on enlèverait l'instrument qui lui sert à gagner sa vie, si minime que puisse être cet instrument ; ou encore si quelqu'un tenait d'une manière spéciale à l'une quelconque de ces petites choses, en telle sorte qu'il serait très contrarié et très troublé d'en être dépouillé. Et c'est bien ainsi ou sous cette forme que pourrait se réaliser l'hypo-

thèse dont nous parlait saint Thomas, de quelqu'un qui estimerait nuire au prochain en lui enlevant ces petites choses. Quant à ce que le saint Docteur ajoute que « le péché mortel peut se trouver dans le seul fait de la pensée par consentement, on le doit entendre de toute matière de vol et non pas seulement des petites choses dont il s'agissait précédemment. Et saint Thomas nous veut signifier par là, confirmant ainsi ce qu'il venait de dire au sujet des petites choses, que la gravité du péché dans le vol consiste moins dans la matérialité ou la grandeur extérieure de la chose en elle-même que dans le rapport de cette chose à la volonté de l'homme à qui elle appartient ou de l'homme qui l'usurpe. C'est, en effet, par sa volonté que l'homme possède ce qu'il a ; et c'est cette volonté qui, troublée ou au repos, constitue, pour lui, la condition essentielle de la satisfaction ou du dommage. Ce sera donc d'après cette volonté et ce qui est de nature à la troubler ou non, que devra se mesurer la raison de vol et sa gravité, qu'il s'agisse d'un vol réalisé ou d'un vol d'intention. Cf. ce que nous avons dit là-dessus, q. 59, art. 4, *ad* 2um.

Tout vol, qui est vraiment un vol, c'est-à-dire qui s'empare ou veut s'emparer du bien d'autrui, *contrairement à la volonté* de celui qui possède *et avec l'intention d'aller contre cette volonté*, s'il existe une véritable opposition nette et formelle de cette volonté, sans possibilité de présomption favorable permettant de supposer que celui qui possède donnerait à l'acte dont il s'agit au moins un certain consentement, — est un péché mortel en soi, sans qu'il soit même possible d'en appeler ici à la modicité de la matière. — Mais s'il s'agissait du cas de nécessité, y aurait-il encore péché à prendre ainsi le bien d'autrui, même contrairement à sa volonté ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article suivant, d'une importance extrême, comme nous pouvons déjà le pressentir, et comme le montrera la lecture de son texte.

Article VII.

S'il est permis à quelqu'un de voler en raison de la nécessité ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis à quelqu'un de voler en raison de la nécessité ». — La première dit qu' « on n'impose de pénitence qu'à celui qui pèche. Or, au chapitre *Si quis*, dans la matière *Des vols*, il est dit : *Si quelqu'un, par nécessité de la faim ou de la nudité a volé des vivres, un habit ou un animal, qu'il fasse pénitence pendant trois semaines*. Donc il n'est point permis de voler pour une raison de nécessité ». — La seconde objection en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 18 ; de S. Th., leç. 7), que *certaines choses, aussitôt qu'on les nomme, portent avec elles le concept de malice ;* et il assigne parmi ces choses le vol. Or, ce qui est mal en soi ne peut pas devenir bon en raison d'une bonne fin. Donc il ne se peut pas que quelqu'un vole licitement pour subvenir à sa nécessité ». — La troisième objection déclare que « l'homme doit aimer le prochain comme lui-même. Or, il n'est point permis de voler pour subvenir au prochain par voie d'aumône ; comme le dit saint Augustin, dans son livre *Contre le mensonge* (ch. VII). Donc il n'est point permis non plus de voler pour subvenir à sa propre nécessité ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « dans la nécessité, toutes choses sont communes. Et, par suite, il ne semble pas que ce soit un péché si quelqu'un prend la chose d'une autre devenue commune en raison de la nécessité ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette déclaration qui nous fait déjà entrevoir la portée de la conclusion qui sera celle de son article. « Les choses, dit-il, qui sont du droit humain ne peuvent point déroger au droit naturel ou au droit divin. Or, selon l'ordre naturel institué par la divine Providence, les choses inférieures sont ordonnées à ce que par elles il soit subvenu à la nécessité des hommes. Il suit de là

que la division des choses et leur appropriation, provenant du droit humain, n'empêche pas qu'il ne doive être subvenu, à l'aide de ces choses, à la nécessité de l'homme. Et voilà pourquoi les choses que quelques-uns ont en surabondance sont dues, en vertu du droit naturel, à la sustentation des pauvres. C'est pour cela que saint Ambroise dit, et on le trouve dans les Décrets, dist. XLVII (canon *Sicut ii*) : *C'est le pain des pauvres que tu détiens ; le vêtement de ceux qui sont nus, que tu enfermes ; le rachat et la délivrance des miséreux, cet argent que tu enfouis dans la terre.* Mais, parce qu'il en est beaucoup qui sont dans la nécessité, et qu'on ne peut pas d'une même chose subvenir à tous, est commise à l'arbitre d'un chacun la dispensation de ses biens propres, afin que par eux il subvienne à ceux qui sont dans la nécessité. Si cependant la nécessité est à ce point urgente et évidente qu'il soit manifeste qu'on doit subvenir à la nécessité pressante à l'aide des choses qu'on rencontre, comme s'il s'agissait du péril de la personne et qu'il n'y eût pas d'autre moyen de la secourir, dans ce cas l'homme peut licitement subvenir à sa nécessité à l'aide des choses des autres prises soit ouvertement, soit d'une façon occulte ; ni on n'a, dans ce cas, la raison propre du vol ou de la rapine ». — Nous avons traduit cet article de saint Thomas avec un redoublement de scrupule dans la fidélité de sa lettre. C'est qu'aussi bien nous y trouvons, formulés par le saint Docteur lui-même, tous les points de doctrine déjà signalés par nous à l'occasion de la question de l'aumône, dans le traité de la charité, q. 32, art. 5 et 6 ; et, ici même, dans la question qui nous occupe, à propos de l'article 1 et de l'article 2. Nous y voyons comment, pour le saint Docteur, l'obligation de distribuer aux pauvres son superflu, est une obligation qui relève du droit naturel ; et comment le droit de propriété, qui est d'ordre humain, ne s'étend au superflu, qu'à la condition qu'on ne le gardera point jalousement pour soi ou qu'on ne le gaspillera point d'une manière folle, mais qu'on s'en fera le distributeur attentif et consciencieux. Agir autrement, c'est aller contre le droit naturel le plus sacré, le plus manifestement voulu de Dieu. Et ceci vaut d'une façon constante, même en temps ordinaire, où

il ne s'agit point d'absolue et d'urgente nécessité. Que s'il s'agissait de ce dernier cas, toute question de propriété étrangère disparaît pour celui qui est dans la nécessité. Celui qui possède ne garderait son droit que s'il était lui-même dans une nécessité semblable. Aussi bien user alors de ce qu'on trouve, même contre la volonté de celui qui le détiendrait, devient pour tout homme un droit strict, qui ne laisse plus rien subsister de la raison de vol ou de rapine.

L'*ad primum* explique que « cette décrétale parle du cas où il n'y a point une urgente nécessité ».

L'*ad secundum* nous redit, de la façon la plus expresse, qu' « user de la chose d'un autre, prise d'une façon occulte, dans le cas de la nécessité extrême, n'a point la raison de vol, à proprement parler; parce qu'une telle nécessité fait sien ce que quelqu'un prend pour sustenter sa propre vie ». Comme nous l'avons noté, le droit de propriété cesse d'exister ici, et l'on rentre dans le premier droit naturel imprescriptible, aux termes duquel les choses extérieures sont dues à l'homme et lui appartiennent, quand il en a un absolu besoin pour conserver sa vie.

L'*ad tertium* étend ce droit à l'effet de pourvoir à la nécessité des autres. « Dans le cas d'une semblable nécessité, l'homme peut aussi prendre d'une façon occulte le bien d'autrui pour subvenir au prochain qui est ainsi dans le besoin ».

Nous avons maintenant dans toute son intégrité la doctrine catholique sur le droit de propriété. Nous voyons comme tout s'y harmonise dans un parfait accord de justice naturelle, de justice humaine et de divine charité. La charité couronne et perfectionne tout; la justice humaine, ou le droit positif humain, y maintient l'ordre que le bien de la société exige; et le droit naturel y sauvegarde ce que doit toujours garder d'imprescriptible ou d'inaliénable le bien de tout individu humain. — Après avoir examiné la raison de péché dans le vol, saint Thomas examine cette même raison de péché dans la rapine ; et il se demande si la rapine peut se faire sans péché. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si la rapine peut se faire sans péché?

Trois objections veulent prouver que « la rapine peut se faire sans péché ». — La première observe que « la proie » ou le butin « se prend par la violence ; chose qui semble appartenir à la raison de rapine, d'après ce qui a été dit (à l'art. 4). Or, prendre du butin sur les ennemis est chose permise. Saint Ambroise dit, en effet, dans son livre *Des Patriarches* (liv. I, ch. III) : *Quand le butin sera au pouvoir du vainqueur, il sied à la discipline militaire que toutes choses soient réservées au roi,* afin que lui les distribue. Donc la rapine, en certains cas, est permise ». — La seconde objection déclare qu' « il est permis de prendre à quelqu'un ce qui ne lui appartient pas. Or, les choses que les infidèles ont ne leur appartiennent pas. Saint Augustin dit, en effet, dans sa lettre *à Vincent, donatiste* (ép. XCIII, ou XLVIII, ch. XII) : *Vous appelez faussement vôtres des biens que vous ne possédez pas avec justice et que vous devez perdre selon les lois des rois de la terre.* Donc il semble qu'on peut violemment enlever aux infidèles certaines choses ». — La troisième objection dit que « les princes de la terre extorquent violemment beaucoup de choses à leurs sujets; ce qui semble appartenir à la raison de rapine. D'autre part, il semble dur d'affirmer qu'ils pèchent en cela; car il s'ensuivrait que presque tous les princes seraient damnés. Donc la rapine, en certains cas, est permise ».

L'argument *sed contra* oppose que « de tout ce qui a été pris d'une façon licite, on peut offrir à Dieu un sacrifice ou une oblation. Or, on ne peut point le faire du fruit de la rapine; selon cette parole d'Isaïe, ch. LXI (v. 8) : *Moi, le Seigneur, j'aime la justice et je hais la rapine offerte en holocauste.* Donc prendre quelque chose par mode de rapine est défendu ».

Au corps de l'article, saint Thomas prend occasion de la

question posée pour formuler une doctrine de police sociale qui est du plus haut intérêt. « La rapine, dit-il, implique une certaine violence et coaction dont on use contre la justice pour enlever à quelqu'un ce qui est à lui. Or, dans la société des hommes nul n'a de coaction que par la puissance publique. Il suit de là que quiconque enlève quelque chose à un autre par la violence, s'il est une personne privée, n'usant point de la puissance publique, agit d'une façon illicite et commet une rapine; comme on le voit pour les brigands. D'autre part, la puissance publique est donnée aux princes afin qu'ils soient les gardiens de la justice. Il ne leur est donc permis d'user de violence et de coaction que selon la teneur de la justice : et cela, ou contre les ennemis en les combattant, ou contre les citoyens malfaiteurs en les punissant. Mais ce qui est ainsi enlevé par violence n'a plus la raison de rapine; car ce n'est point contraire à la justice. Que si, contrairement à la justice, quelques-uns, par la puissance publique, d'une manière violente, enlevaient les biens des autres, ceux-là agiraient d'une façon illicite, et commettraient une rapine, et seraient tenus de restituer ». — On aura remarqué, dans cet article, le grand principe d'ordre social, que « nul, dans la société des hommes, n'a de coaction que par la puissance publique ». Comme nous l'avons déjà fait observer plusieurs fois, notamment à propos de l'article 3 de la question 64, et ici, même, dans la question actuelle, à propos de l'*ad 3*^{am} de l'article 3, et de l'*ad 3*^{am} de l'article 5, nul individu humain n'a le droit de molester, en quoi que ce soit, un autre individu humain, s'il n'a autorité sur lui : seule, l'autorité familiale ou sociale, au nom du bien commun dont elle a la charge, peut imposer quelque chose à un être humain contrairement à sa volonté, quand cette volonté est elle-même contraire au bien de la famille ou de la société. Le seul mode dont un particulier puisse user de violence, c'est le mode de légitime défense consistant à repousser l'agression injuste quand elle se produit. Mais si l'autorité publique a le droit de s'imposer, même par la force, ce n'est jamais que dans les limites du bien commun; c'est-à-dire quand ce bien commun se trouve com-

promis ou battu en brèche par le mauvais vouloir soit des ennemis du dehors soit des mauvais citoyens au dedans. — Dans les réponses aux objections, saint Thomas va appuyer sur ce second aspect de la question, qui est si important pour réprimer les excès des pouvoirs publics, quels qu'ils puissent être, et sous quelque forme qu'ils puissent se produire, par mode d'ambition et de cupidité au dehors, par mode de tyrannie despotique au dedans.

L'*ad primum* vise directement l'ambition et la cupidité à l'endroit de ceux du dehors. Saint Thomas y déclare qu' « au sujet du butin, il faut distinguer. — Si, en effet, il s'agit du butin pris sur les ennemis dans une guerre juste, ce qui est acquis par la violence devient la propriété du vainqueur. Mais ceci n'a plus la raison de rapine. Aussi bien n'y a-t-il pas lieu à restitution. Toutefois, même ceux qui font une guerre juste peuvent pécher dans la prise du butin, en raison d'une intention dépravée par la cupidité, savoir s'ils combattent moins pour la justice que pour le butin. Et, en effet, saint Augustin dit, dans son livre *des Paroles du Seigneur* (Sermon LXXXII, ou XIX, parmi les œuvres de saint Augustin), que *faire la guerre pour le butin est un péché.* — Quant à ceux qui prennent du butin dans une guerre injuste, ils commettent une rapine et sont tenus de restituer ». — Cette réponse de saint Thomas doit être maintenue plus haut et plus ferme que jamais contre les monstrueuses doctrines du droit de la force voulant légitimer toutes les spoliations et tous les brigandages, sans autrement se préoccuper d'ailleurs de la justice ou de l'injustice de la guerre, et ne répondant aux protestations indignées de la plus élémentaire droiture que par ces mots aussi scandaleux que fatidiques : c'est la guerre !

L'*ad secundum* s'appuie sur les termes mêmes du texte que citait l'objection pour résoudre la difficulté qu'elle prétendait en tirer. « Les infidèles possèdent injustement les biens qu'ils ont, dans la mesure où *selon les lois des princes de la terre, ils sont tenus de les laisser.* Il sera donc permis de les leur enlever par la violence, pourvu qu'on agisse, non en vertu de l'autorité privée, mais en vertu de l'autorité publique ». — L'hypo-

thèse que supposent l'objection et la réponse s'appliquait surtout à l'époque des princes chrétiens, ayant, comme tels, des droits reconnus et sanctionnés par l'Église. Aujourd'hui, en fait, de tels droits ne semblent plus avoir d'application.

L'*ad tertium* répond, en précisant les droits du prince à l'endroit de ses propres sujets. — « Si les princes exigent de leurs sujets ce qui leur est dû selon la justice en vue du bien commun à conserver, même quand ils usent de violence, il n'y a point là de rapine. — Si, au contraire, les princes extorquent d'une façon indue, par la violence, quelque chose, c'est alors une rapine, comme dans le brigandage. C'est pour cela que saint Augustin dit, au livre IV de la *Cité de Dieu* (ch. IV) : *Enlevez la justice, que sont les royaumes que de grands brigandages? car les brigandages eux-mêmes ne sont-ils pas de petits royaumes?* Et dans Ézéchiel, il est dit, ch. XXII (v. 27) : *Ses princes sont au milieu d'elle comme des loups se jetant sur leur proie.* Aussi bien ils sont tenus à la restitution, comme les brigands. Et ils pèchent d'autant plus gravement, comparés aux brigands, que leurs actes constituent un péril plus grand et plus général contre la justice publique, dont ils sont constitués les gardiens ». — On n'accusera point de trop grande complaisance à l'endroit des puissants, cette doctrine de saint Thomas. Elle constitue une des affirmations les plus hautes et les plus fermes du droit imprescriptible contre lequel doit se briser l'arbitraire de la tyrannie, sous quelque forme politique qu'elle puisse se produire.

Un dernier article compare entre elles les deux raisons de péché qui se trouvent dans le vol et dans la rapine et s'applique à déterminer quelle est la plus grande. Nous allons voir la réponse de saint Thomas.

Article IX.

Si le vol est un plus grave péché que la rapine?

Trois objections veulent prouver que « le vol est un plus grave péché que la rapine ». — La première fait remarquer que « le vol ajoute, à ce qui est de s'emparer du bien d'autrui, la fraude et le dol ; ce que ne fait point la rapine. Or, la fraude et le dol ont de soi la raison de péché, comme il a été vu plus haut (q. 55, art. 4, 5). Donc le vol semble être un plus grave péché que la rapine ». — La seconde objection rappelle que « la honte est la crainte de l'acte vilain, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. IX; de S. Th., leç. 17). Or, les hommes ont plus de honte du vol que de la rapine. Donc le vol est plus vilain que la rapine ». — La troisième objection déclare que « dans la mesure où un péché nuit à un plus grand nombre, dans cette mesure il semble être plus grave. Or, par le vol, on peut nuire et aux grands et aux petits; tandis que par la rapine on ne nuit qu'aux faibles contre lesquels peut s'exercer la violence. Donc le péché de vol semble être plus grave que le péché de rapine ».

L'argument *sed contra* dit que « selon les lois, la rapine est punie plus gravement que le vol ». Donc elle est un péché plus grand.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la rapine et le vol ont raison de péché, comme il a été dit plus haut (art. 4), en raison de l'opposition de volonté qui est en celui à qui l'on enlève quelque chose ; avec ceci pourtant, que dans le vol on a une opposition de volonté sous forme d'ignorance, tandis que dans la rapine elle est sous forme de résistance en contact avec la violence. Or, il y a plus d'opposition de volonté quand intervient la violence que s'il y a seulement ignorance; car la violence s'oppose à la volonté plus directement que l'ignorance. Il suit de là que la rapine est un péché plus grave

que le vol. — Il y a encore une autre raison. C'est que, par la rapine, non seulement on cause du dommage à quelqu'un dans ses biens, mais encore on fait rejaillir jusque sur la personne l'ignominie ou l'injure. Et ceci l'emporte sur la fraude et le dol qui se retrouvent dans le vol ».

« Par où, dit saint Thomas, l'on a la solution de *la première* objection ».

L'*ad secundum* présente une remarque de profonde psychologie humaine. « Les hommes, dit saint Thomas, attachés aux choses sensibles, se glorifient de la force extérieure qui se manifeste dans la rapine plus que de la vertu intérieure que le péché enlève. Et voilà pourquoi ils ont moins de honte de la rapine que du vol ».

L'*ad tertium* accorde qu' « on peut nuire à un plus grand nombre par le vol que par la rapine », mais il ajoute que « cependant les dommages causés par la rapine peuvent être plus graves que ceux du vol. Et, à cause de cela, même de ce chef, la rapine doit être détestée davantage ».

Nous avons vu les questions relatives aux vices qui s'opposent à la justice, dans les commutations contraires à la volonté, par voie de fait. — « Nous devons maintenant considérer les vices opposés à la justice commutative dans lesquels on lèse le prochain en paroles. Et, d'abord, les vices de cette sorte qui se rattachent au jugement (q. 68-71); puis, les vices où l'on cause du dommage au prochain, en dehors du jugement (q. 72-76) » : quand nous parlons du jugement, il s'agit ici de l'acte solennel où le juge rend la justice en son tribunal. — « Et, à ce sujet, cinq choses se présentent à considérer : premièrement, de l'injustice du juge dans l'acte de juger (q. 67); secondement, de l'injustice de celui qui accuse dans l'acte d'accuser (q. 68); troisièmement, de l'injustice de l'accusé dans sa défense (q. 69); quatrièmement, de l'injustice du témoin, dans l'acte de témoigner (q. 70); cinquièmement, de l'injustice de l'avocat, dans l'acte de plaider (q. 71) ». — Ces diverses questions examinent, on le voit, tous les modes possibles dont l'injustice peut se produire dans l'acte solennel où doit se

rendre officiellement la justice. Elles intéressent au plus haut point la vie qui se déroule ou s'agite en ce qu'on appelle les Palais de justice. C'est la vie telle qu'on la mène au Palais, qui est ici en question. Et parce que la société tout entière a l'intérêt le plus vital à ce que la justice règne en souveraine dans ses Palais, qui sont comme son sanctuaire, les questions que nous abordons maintenant doivent compter parmi les plus importantes dans l'ordre de la société humaine.

Venons tout de suite à la première, où nous devons examiner l'injustice du juge dans l'acte de juger.

QUESTION LXVII

DE L'INJUSTICE DU JUGE DANS L'ACTE DE JUGER

Cette question comprend quatre articles :

1° Si quelqu'un peut juger avec justice celui qui ne lui est pas soumis ?
2° S'il est permis au juge de porter son jugement contre la vérité qu'il connaît lui-même, en raison des choses qui lui sont proposées ?
3° Si le juge peut condamner avec justice quelqu'un qui n'est pas accusé ?
4° S'il peut licitement remettre la peine ?

De ces quatre articles, le premier examine la raison d'autorité dans le juge ; le second, la raison de science ; le troisième, la raison d'initiative ; le quatrième, la raison de rémission, — qui peuvent occasionner quelque injustice dans l'acte de juger. — D'abord, la raison d'autorité, objet de l'article premier.

Article Premier.

Si quelqu'un peut juger avec justice celui qui ne lui est pas soumis ?

Trois objections veulent prouver que « quelqu'un peut juger avec justice celui qui ne lui est pas soumis ». — La première rappelle qu' « il est dit, au livre de Daniel, ch. XIII (v. 45 et suiv.), que Daniel condamna par son jugement les vieillards convaincus de faux témoignage. Or, ces vieillards n'étaient point soumis à Daniel ; bien plus, ils étaient eux-mêmes juges du peuple. Donc il est permis à quelqu'un de juger celui qui

ne lui est pas soumis ». — La seconde objection, d'un intérêt tout spécial, déclare que « le Christ n'était point soumis à quelque homme ; bien plus, Il était Lui-même *le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs* (*Apocalypse*, ch. XVII, v. 14 ; ch. XIX, v. 16). Or, Lui-même se présenta au jugement d'un homme. Donc il semble que quelqu'un peut juger licitement celui qui ne lui est pas soumis ». — La troisième objection dit que « selon le droit, chacun suit le for en raison du délit. D'autre part, quelquefois celui qui commet un délit n'est point soumis à celui à qui appartient le for de tel lieu ; comme, par exemple, s'il est d'un autre diocèse, ou s'il est exempt », en matière de jugement ecclésiastique. « Donc il semble que quelqu'un peut juger celui qui ne lui est pas soumis ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire », qui « dit (*Registre*, liv. XI, ép. LXIV, à l'interrog. 9), sur ce mot du *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 25) : *Si tu entres dans la maison*, etc.: *Nul ne peut porter la faulx du jugement dans la chose qui paraît être commise à un autre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette lumineuse observation : « La sentence du juge est comme une certaine loi particulière dans un certain fait particulier. Il suit de là, ajoute le saint Docteur, que comme la loi générale doit avoir force de coaction, ainsi qu'on le voit par Aristote, au livre X de l'*Éthique* (ch. IX, n. 11, 12 ; de S. Th., leç. 14), pareillement aussi la sentence du juge doit avoir force de coaction, contraignant chacune des parties à observer la sentence du juge ; sans quoi le jugement ne serait point efficace. D'autre part » — et nous avons eu tant de fois l'occasion de souligner ce point essentiel de doctrine sociale — « nul n'a licitement le pouvoir coactif dans les choses humaines, si ce n'est celui qui exerce la puissance publique ; et ceux qui exercent cette puissance sont tenus pour supérieurs par rapport à ceux sur qui, comme sur leurs sujets, ils la reçoivent, soit qu'ils l'aient d'une façon ordinaire, soit qu'ils l'aient par commission. D'où il suit qu'il est manifeste que nul ne peut juger quelqu'un, à moins que ce quelqu'un ne soit en quelque manière son sujet, ou par commission, ou par une puissance ordinaire ». — Nous

retrouvons, ici, appliquée à la question qui nous occupe, la raison de l'autorité déjà signalée plus haut, dans la question du jugement (q. 60, art. 6), et qui est le premier fondement de tout dans l'acte officiel de la vertu de justice.

L'*ad primum* déclare, au sujet de Daniel, qu' « il reçut, par une sorte de commission, en vertu de l'inspiration divine, le pouvoir de juger ces vieillards. La chose est signifiée par ce qui est dit au même endroit (v. 45), que *le Seigneur suscita l'esprit d'un enfant tout jeune* ».

L'*ad secundum* fait observer que « dans les choses humaines, quelques-uns peuvent, spontanément et d'eux-mêmes, se soumettre au jugement de tels autres, bien que ceux-ci ne soient pas leurs supérieurs; comme on le voit en ceux qui remettent leur cause à des arbitres. Et de là vient qu'il est nécessaire de garantir l'arbitrage par une peine; car les arbitres, qui ne sont point supérieurs, n'ont pas, d'eux-mêmes, le plein pouvoir de contraindre. Ce fut donc ainsi que le Christ, de son propre mouvement, se soumit au jugemeet humain; comme pareillement aussi le pape Léon (IV) se soumit au jugement de l'Empereur » (can. *Nos si incompetenter*, cause II, q. VII). — Il y a de notables différences entre ces trois manières de se soumettre à quelqu'un et de lui donner autorité sur soi, dont vient de nous parler saint Thomas, bien qu'il y ait entre elles une certaine ressemblance générale, qui est, précisément, qu'on se soumet, de son propre mouvement, à une autorité à laquelle on n'était point soumis. C'est ainsi que ceux qui se soumettent à des arbitres de leur choix le font d'ordinaire en prenant des égaux ou des étrangers, non des inférieurs. Le pape saint Léon IV se soumit à l'Empereur, en raison de l'autorité de ce dernier dans l'ordre temporel, bien que le Saint-Siège gardât, même dans cet ordre, une certaine indépendance. Quant à Notre-Seigneur, le seul fait qu'Il consentait à comparaître devant Pilate, représentant de l'Empereur romain, enlevait tout caractère d'usurpation à l'acte par lequel Pilate le jugeait, sans que fût approuvée, par là, l'iniquité de la sentence.

L'*ad tertium* répond que « l'évêque, dans le diocèse duquel on commet un délit, devient le supérieur de celui qui commet

ce délit, bien qu'il s'agisse de quelqu'un d'exempt ; à moins que peut-être le délit ne porte sur une matière qui est elle-même exempte, comme s'il s'agissait, par exemple, de l'administration des biens de quelque monastère exempt; mais si quelqu'un d'exempt commet un vol, un homicide, ou quelque autre chose de ce genre » relevant du droit commun, « il peut être condamné avec justice par l'ordinaire ».

Tout jugement qui s'impose aux parties demande, pour être juste, qu'il émane de quelqu'un ayant autorité ou déléguée ou ordinaire, ou spontanément consentie, à l'endroit de ceux qui sont ainsi jugés. D'où il suit que tout acte de jugement émanant de quelqu'un qui n'a pas autorité est un acte essentiellement injuste. — Mais le juge qui a autorité, ne peut-il pas encore pécher contre la justice dans le mode dont il juge; et, par exemple, s'il juge selon la vérité qu'il connaît lui-même, contrairement à ce qui résulte des pièces du procès, quelle sera la nature de son acte? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Saint Thomas va répondre à l'article qui suit.

Article II.

S'il est permis au juge de juger contre la vérité qu'il connaît, en raison des dépositions qui sont faites?

Déjà, plus haut (q. 64, art. 6, *ad 3um*), saint Thomas avait eu un mot relatif à la question que pose cet article. Ici, il l'étudie *ex professo*. — Quatre objections veulent prouver qu' « il n'est point permis au juge de juger contre la vérité qu'il connaît, en raison des dépositions qui sont faites ». — La première cite un texte du *Deutéronome*, ch. XVII (v. 9), où « il est dit : *Tu viendras aux prêtres de la race de Lévi, et au juge qui sera en ce temps-là, et tu leur demanderas : ils t'indiqueront la vérité du jugement*. Or, quelquefois les dispositions sont contraires à la vérité ; comme s'il s'agit d'une chose prouvée par des faux

témoins. Donc il n'est point permis au juge de juger selon les choses qui sont proposées et prouvées » en justice, « contre la vérité que lui-même connaît ». — La seconde objection déclare que « l'homme, quand il juge, doit se conformer au jugement divin; parce que *c'est à Dieu qu'est le jugement*, comme il est dit dans le *Deutéronome*, ch. I (v. 17). Or, *le jugement de Dieu est selon la vérité;* comme il est dit *aux Romains*, ch. II (v. 2); et, dans Isaïe, ch. XI (v. 3, 4), il est prédit, au sujet du Christ : *Il ne jugera point selon la vision des yeux, et il ne reprendra point selon l'audition de l'oreille ; mais Il jugera en justice les pauvres, et Il reprendra dans l'équité pour les doux de la terre.* Donc le juge de doit point, selon les choses qui sont prouvées devant lui, porter une sentence contre les choses que lui-même connaît ». — La troisième objection fait observer que « si, dans le jugement, des preuves sont requises, c'est pour que la foi du juge soit éclairée sur la vérité de la chose; aussi bien, quand il s'agit de choses notoires, l'ordre judiciaire n'est point requis, selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. V (v. 24) : *Les péchés de certains hommes sont manifestes, antérieurs au jugement.* Si donc le juge connaît par lui-même la vérité, il ne doit pas s'arrêter aux choses qui sont prouvées, mais porter la sentence selon la vérité qu'il connaît ». — La quatrième objection dit que « le nom de *conscience* désigne l'application de la science à l'objet de l'action, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 79, art. 13). Or, agir contre sa conscience est un péché. Donc le juge pèche, s'il porte sa sentence conformément aux choses alléguées, contre la conscience de la vérité qu'il possède ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin (ou plutôt S. Ambroise), qui « dit, sur le Psaume (CXVIII, sermon XX) : *Le bon juge ne fait rien de son propre jugement, mais il prononce selon les lois et les textes du droit.* Or, c'est là juger selon les choses qui sont proposées et prouvées dans le jugement. Donc le juge doit juger d'après ces choses et non selon son propre jugement ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par déclarer à nouveau, que « comme il a été dit (art. préc.; q. 60, art. 6),

juger appartient au juge selon qu'il est revêtu de la puissance publique. D'où il suit, ajoute le saint Docteur, qu'il doit agir, dans son jugement, non d'après ce qu'il sait lui-même à titre de personne privée, mais d'après ce qui lui est manifesté comme personne publique. Or, c'est d'une double manière qu'une chose lui est connue ou manifestée ainsi : d'une façon générale ; et en particulier. D'une façon générale, il est éclairé par les lois publiques, soit divines, soit humaines; et, contre elles, il ne doit admettre aucune preuve. Par rapport à telle affaire particulière, il est éclairé par les pièces, les témoins et autres moyens de cette sorte : sources d'information qu'il doit suivre, dans son acte de juger, plutôt que ce qu'il connaît lui-même comme personne privée. Toutefois, il peut s'aider de cette dernière connaissance pour contrôler avec plus de soin les preuves apportées, afin de découvrir le défaut qui est en elles. Mais s'il ne peut point les écarter selon le droit » extérieur et officiel, « il doit, comme il a été dit, les suivre dans son acte de juger ». — Cette conclusion, si nette, de saint Thomas, a trouvé de nombreux contradicteurs, comme le note ici Cajétan, mais la raison qui l'appuie est telle qu'il faut s'y tenir de la façon la plus ferme. Le juge, dans son acte de juger, n'agit point comme personne privée, mais comme personne publique. Il doit donc régler son action sur les données publiques, non sur les informations d'ordre privé. Le seul usage qu'il puisse faire de ces dernières est d'apporter un soin plus attentif à découvrir la vérité en écartant des pièces du procès ou des témoignages suspects l'imposture qui voudrait l'altérer. Mais s'il demeure impuissant à faire éclater le mensonge, il doit porter son jugement d'après les données extérieures du procès, telles qu'elles s'imposent au public.

L'*ad primum* fait observer que « dans les paroles citées, il est précisément ordonné de faire sa demande aux juges, pour marquer que les juges doivent juger la vérité selon les choses qui leur sont soumises ».

L'*ad secundum* formule une distinction essentielle entre le jugement de Dieu et le jugement des hommes. « Il convient à Dieu de juger selon son propre pouvoir », attendu que Lui ne

dépend de personne. « Et voilà pourquoi, dans son acte de juger, Il est conduit par la vérité que Lui-même connaît, non par ce qu'Il reçoit des autres. La raison est la même pour le Christ, qui est vrai Dieu en même temps qu'homme. Mais les autres juges ne jugent point selon leur propre puissance » en tant que personnes privées; ils jugent selon la puissance qui est en eux comme personnes publiques. « Et c'est pourquoi la raison n'est plus la même ».

L'*ad tertium* dit que « l'Apôtre parle du cas où une chose n'est pas seulement manifeste pour le juge, mais pour lui et pour les autres, de telle sorte que le coupable ne puisse en aucune manière nier son crime et qu'il est convaincu tout de suite par l'évidence même du fait. Que si la chose n'est manifeste que pour le juge, non pour les autres; ou pour les autres, non pour le juge; dans ce cas, la discussion » ou le débat « du jugement est nécessaire ».

L'*ad quartum* confirme d'un mot très net toutes ces réponses et la doctrine du corps de l'article. « L'homme, dans les choses qui appartiennent à sa propre personne, doit informer » ou former « sa conscience d'après sa propre science. Mais dans les choses qui appartiennent à la puissance publique, il doit informer sa conscience selon les choses qui peuvent être vues dans le jugement public » ou en séance judiciaire, au tribunal, et d'après l'instruction qui se fait au vu et su de tous. Accomplissant un acte social, non un acte privé, c'est la lumière sociale ou publique, non sa lumière à lui, qui doit diriger et régler son acte. S'il y a injustice de fond, dans cet acte, ce n'est pas lui qui en sera responsable, ce sont ceux-là mêmes qui auront faussé, par leur imposture, les données publiques sur lesquelles le jugement a dû être porté.

L'acte du juge, dans l'exercice de ses fonctions, peut être injuste et l'est immédiatement, du seul fait qu'il tombe sur un sujet non soumis à l'autorité de ce juge; ou encore, du fait qu'il a une autre base que les données publiques de l'instruction. — L'est-il aussi quand le juge procède à l'acte de juger, sans qu'il y ait eu, au préalable, un acte public d'accusation.

C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le juge peut juger quelqu'un, même s'il n'est point quelque autre qui l'accuse?

Trois objections veulent prouver que « le juge peut juger quelqu'un, même s'il n'est point quelque autre qui l'accuse ». — La première est que « la justice humaine dérive de la justice divine. Or, Dieu juge les pécheurs, même s'il n'est personne qui les accuse. Donc il semble que l'homme peut. dans le jugement, en condamner un autre, même s'il n'est point d'accusateur ». — La seconde objection fait remarquer que « l'accusateur est requis, dans le jugement, pour qu'il défère le crime au juge. Mais, quelquefois, le crime peut parvenir au juge d'une autre manière que par l'accusation; comme par la dénonciation, ou par la voix publique, ou si le juge lui-même le voit. Donc le juge peut condamner quelqu'un sans qu'il y ait un accusateur ». — La troisième objection déclare que « les actions des saints sont narrées dans les Écritures comme de certains modèles ou exemples pour la vie humaine. Or, Daniel fut tout ensemble accusateur et juge contre les vieillards iniques, ainsi qu'on le voit au livre de Daniel, ch. XIII (v. 45 et suiv.). Donc il n'est point contre la justice que quelqu'un en condamne un autre comme juge étant aussi lui-même accusateur ».

L'argument *sed contra* cite « saint Ambroise », à propos de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. V (v. 2), lequel « exposant la sentence de l'Apôtre sur le fornicateur, dit qu'*il n'appartient pas au juge de condamner sans accusateur; car le Seigneur ne chassa point Judas, bien qu'il fût voleur, parce qu'il n'était pas accusé* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le juge est l'interprète de la justice; et de là vient, selon le mot

d'Aristote au livre V de l'*Éthique* (ch. IV, n. 7 ; de S. Th., leç. 6), qu'*on va au juge comme à une sorte de justice vivante*. D'autre part, la justice, nous l'avons vu plus haut (q. 58, art. 2), n'est point par rapport à soi mais par rapport à un autre. Il suit de là que le juge a à se prononcer entre deux » qui contestent ; « et la chose se fait, alors que l'un poursuit et que l'autre est accusé. C'est pour cela que pour les crimes, » ou dans les causes qui demandent une punition et un châtiment, « le juge ne peut pas condamner quelqu'un s'il n'a un accusateur; selon ce passage des *Actes*, ch. XXV (v. 16) : *Il n'est point coutume chez les Romains de condamner un homme avant que celui qui est accusé ait ses accusateurs présents et qu'il puisse se défendre pour se disculper des crimes dont on l'accuse* ».

L'*ad primum* présente une première explication fort intéressante. Et c'est que « Dieu, dans son jugement, se sert de la conscience de celui qui pèche comme d'un accusateur; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. II (v. 15) : *Leurs pensées s'accusant les unes les autres ou aussi se défendant* ». — Il est une autre explication. C'est que « dans ce cas, il y a l'évidence du fait; selon cette parole de la *Genèse*, ch. IV (v. 10) : *La voix du sang de ton frère Abel crie vers moi de la terre* ».

L'*ad secundum* dit que « la voix publique tient lieu d'accusateur. Aussi bien, sur ce mot de la *Genèse*, ch. IV (v. 10) : *La voix du sang de ton frère*, etc., la glose dit : *L'évidence du crime commis n'a pas besoin d'accusateur*. — Pour ce qui est de la dénonciation, comme il a été dit plus haut (q. 33, art. 7), on ne s'y propose point la punition du pécheur, mais son amendement; et voilà pourquoi on n'y fait rien qui soit contre celui dont le péché est dénoncé, mais pour lui. C'est pour cela qu'il n'est pas besoin d'accusateur. Et si une peine y est infligée, c'est en raison de la rébellion contre l'Église : laquelle étant manifeste tient lieu d'accusateur. — Quant au fait que le juge lui-même voit le crime, il ne donne pas le droit de proférer la sentence, si ce n'est dans l'ordre du jugement public », lequel requiert précisément qu'il y ait un accusateur, ou ce qui en tient lieu.

L'*ad tertium* complète et précise le sens des explications déjà

données à l'*ad primum*. « Dieu, dans son jugement, procède en vertu de la connaissance personnelle qu'Il a Lui-même de la vérité; ce que l'homme ne peut pas faire, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc., *ad 2um*). Aussi bien l'homme ne peut pas être tout ensemble accusateur, juge et témoin, comme Dieu. Quant à Daniel, il fut accusateur et juge, à titre d'exécuteur du jugement de Dieu, par l'inspiration de qui il était mû, comme il a été dit (art. I, *ad 1um*) ».

L'acte du juge quand il juge est ordonné à dire la justice entre deux parties qui ne sont point d'accord. Il s'ensuit que les deux parties doivent être en présence et que l'une d'elles doit avoir, par rapport à l'autre, la raison de partie qui accuse tandis que l'autre est accusée. Il n'y aurait d'exception que s'il s'agissait d'un jugement de miséricorde, ordonné à l'amendement du coupable, non d'un jugement de justice visant le bien des autres, soit le bien commun, soit le bien des particuliers. L'accusation d'ailleurs peut être soit formelle, comme s'il est, en effet, quelqu'un qui déterminément accuse et demande justice, soit équivalente ou virtuelle, comme si l'injustice est de notoriété publique et que la société elle-même, pour ainsi dire, demande justice, en raison de cette notoriété de fait. — Un dernier article se demande si le juge peut licitement remettre la peine et en libérer celui qui l'a justement encourue.

Article IV.

Si le juge peut licitement remettre la peine?

Trois objections veulent prouver que « le juge peut licitement remettre la peine ». — La première observe qu' « il est dit, en saint Jacques, ch. II (v. 13) : *Un jugement sans miséricorde pour celui qui ne fait point miséricorde*. Or, nul n'est puni pour ne pas faire ce qu'il ne peut pas faire licitement. Donc tout juge peut licitement faire miséricorde, en relâchant

la peine ». — La seconde objection redit que « le jugement humain doit imiter le jugement divin. Or, Dieu remet la peine à ceux qui se repentent; car *Il ne veut point la mort du pécheur*, comme il est dit dans Ézéchiel, ch. XVIII (v. 23; cf. ch. XXXIII, v. 11). Donc l'homme aussi qui est juge peut à celui qui se repent remettre licitement la peine ». — La troisième objection déclare qu' « il est permis à chacun de faire ce qui profite à quelqu'un et ne nuit à personne. Or, absoudre de la peine un coupable profite à celui-ci et ne nuit à personne. Donc le juge peut licitement absoudre de la peine un coupable ».

L'argument *sed contra* apporte un double texte de l'Écriture. « Il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. XIII (v. 8, 9), de celui qui persuade de servir les dieux étrangers : *Que ton œil ne lui pardonne pas pour lui faire miséricorde et le cacher ; mais immédiatement tue-le*. Et de l'homicide il est dit dans le *Deutéronome*, ch. XIX (vv, 12, 13) : *Il mourra, et tu n'en auras point pitié* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme on le voit par ce qui a été dit (art. 2, 3), pour ce qui regarde le point qui nous occupe, deux choses sont à considérer au sujet du juge : la première est que le juge a à se prononcer entre l'accusateur et l'accusé; la seconde, qu'il ne porte point la sentence du jugement de sa propre autorité mais en vertu et au nom de la puissance publique. C'est donc pour une double raison que le juge est empêché d'absoudre » ou de libérer « le coupable de la peine », qu'il a méritée. « D'abord, du côté de l'accusateur », c'est-à-dire ici le plaignant, « dont le droit demande quelquefois que le coupable soit puni; par exemple, en raison de quelque injure commise contre lui : la remise de cette peine n'est point au pouvoir de quelque juge que ce soit; car tout juge est tenu de rendre à chacun son droit. D'une autre manière, le juge est empêché, du côté de la chose publique qui lui donne son pouvoir et dont le bien veut que les malfaiteurs soient punis. Toutefois, de ce chef, il y a une différence entre les juges inférieurs et le juge suprême, ou le prince, à qui la puissance publique dans sa plénitude se trouve commise. Le juge inférieur, en effet, n'a pas le pouvoir

d'absoudre de la peine le coupable contrairement aux lois que le supérieur a posées. Aussi bien, sur cette parole » du Christ « en saint Jean, ch. XIX (v. 11) : *Tu n'aurais contre moi aucun pouvoir*, etc., saint Augustin dit : (traité CXVI, *sur saint Jean*) : *Dieu avait donné à Pilate un tel pouvoir qui fût sous le pouvoir de César afin qu'il ne lui fût pas entièrement loisible d'absoudre l'accusé.* Mais le prince, qui a plein pouvoir dans la république, si celui qui a subi l'injure veut en faire remise, pourra licitement absoudre le coupable, quand il verra que ce n'est point nuisible à l'utilité publique ». — Ainsi donc, une des deux raisons suffit pour que le juge soit lié et n'ait point le droit de faire remise de la peine. Et ce n'est que dans le juge suprême que peut se trouver réalisée la double condition exigée à l'effet de rendre possible ou licite cette remise : d'une part, que l'intéressé qui a droit consente ; et d'autre part, que le bien commun ne s'y oppose point.

L'*ad primum* répond que « la miséricorde du juge a sa place dans les choses qui sont laissées à la liberté du juge, dans lesquelles *il est d'un homme bon qu'il tende à diminuer les peines*, comme Aristote le dit au livre V de l'*Éthique* (ch. x, n. 8 ; de S. Th., leç. 16). Mais dans les choses qui sont déterminées d'après la loi divine ou humaine, il ne lui appartient pas de faire miséricorde ».

L'*ad secundum* déclare que « Dieu a le pouvoir suprême de juger et c'est à Lui qu'appartient tout ce qui se fait de mal contre quelqu'un », en telle sorte que le premier dont les droits sont lésés, quand on lèse le droit de qui que ce soit, c'est Lui. « De là vient qu'il lui est loisible de remettre la peine ; alors surtout que la peine est due au péché principalement du fait qu'il est contre Lui. Toutefois, Il ne remet la peine que selon les convenances de sa bonté, laquelle est la racine de toutes les lois ».

L'*ad tertium* dit que « le juge, s'il remettait la peine d'une façon désordonnée, nuirait d'abord à la communauté, pour laquelle il est bon que les méfaits soient punis, afin qu'on évite les péchés ; et voilà pourquoi, dans le *Deutéronome*, ch. XIII (v. 11), après la mention de la peine du séducteur, il est ajouté :

Afin que tout Israël, l'apprenant, soit dans la crainte, et que nul ne fasse désormais, en aucune manière, chose semblable. Il nuirait aussi à la personne à qui l'injure a été faite, laquelle reçoit compensation, par une certaine restitution de son honneur, dans la peine de celui qui l'a injuriée ».

Tout juge est une sorte de justice vivante, qui a pour office, dans la société, de rendre, au nom même de la société qu'il représente, son droit lésé à quiconque recourt à son autorité. Il suit de là qu'un juge ne peut juger que ceux qui sont de son ressort ; et que dans le libellé de sa sentence il ne peut se baser que sur les données du procès telles que les parties les exposent et les établissent juridiquement devant lui ; ne pouvant d'ailleurs jamais intervenir que si l'une des parties se plaint et demande justice : mais devant toujours, alors, rendre intégralement cette justice, sans fausse miséricorde envers le coupable, quelque peine qu'il ait à prononcer contre lui au nom du droit fixé par Dieu ou par les hommes. Agir contrairement à ces points essentiels serait commettre une injustice flagrante dans l'acte même qui est destiné par excellence à rendre la justice.

Après avoir examiné ce qui a trait à l'injustice, dans l'acte du jugement, du côté du juge qui juge, nous devons examiner ce qui a trait à l'injustice, dans ce même acte du jugement, du côté de l'accusateur qui accuse. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXVIII

DE CE QUI TOUCHE A L'ACCUSATION INJUSTE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'homme est tenu d'accuser?
2° Si l'accusation doit être faite par écrit?
3° Comment l'accusation est vicieuse.
4° De quelle manière ceux qui accusent mal doivent être punis.

L'accusation dont il s'agit ici est un acte public, officiel en quelque sorte et qui fait partie intégrante, essentielle même, de la procédure du jugement, acte propre de cette vertu sociale qu'est la justice. Saint Thomas s'enquiert, à son sujet, de sa nécessité, du mode dont il doit se faire, de ce qui le vicie, de la peine qu'il entraîne pour celui qui le fait d'une manière injuste. — Voyons d'abord, à l'article premier, sa nécessité.

Article Premier.

Si l'homme est tenu d'accuser?

Trois objections veulent prouver que « l'homme n'est point tenu d'accuser ». — La première dit que « nul n'est excusé de l'accomplissement d'un précepte divin en raison du péché; car déjà il tirerait de son péché un avantage. Or, il en est qui pour leur péché sont rendus inhabiles à accuser; comme les excommuniés, les perdus de réputation et ceux qui sont accusés de crimes exceptionnels, avant qu'ils aient été démontrés innocents (cf. can. *Definimus*, cause IV, q. I; cause VI, q. I).

Donc l'homme n'est point tenu, en vertu d'un précepte divin, d'accuser ». — La seconde objection déclare que « toute obligation dépend de la charité, qui est *la fin du précepte* (1re Epître *à Timothée*, ch. I, v. 5); d'où il est dit, *aux Romains*, ch. XIII (v. 8) : *Ne devez rien à personne, sinon que vous vous aimiez les uns les autres*. Or, ce qui est de la charité, l'homme le doit à tous, aux grands et aux petits, aux sujets et aux prélats. Puis donc que les sujets ne doivent pas accuser les prélats, ni les petits les grands, comme il est prouvé en plusieurs chapitres, (II, q. 7), il semble que nul n'est tenu d'accuser, par mode d'obligation ». — La troisième objection fait observer que « nul n'est tenu d'agir contre la fidélité qu'il doit à son ami ; car nul ne doit faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît à lui-même. Or, accuser quelqu'un est parfois contre la fidélité qu'on doit à son ami. Il est dit, en effet, dans les *Proverbes*, ch. XI (v. 13) : *Celui qui marche frauduleusement révèle les choses cachées ; mais celui qui est fidèle cache ce qu'a fait son ami*. Donc l'homme n'est point tenu d'accuser ».

L'argument *sed contra* est un texte du *Lévitique*, ch. V (v. 1), où « il est dit : *Si quelqu'un a péché, alors qu'ayant entendu la voix de celui qui l'adjure, comme témoin de ce qu'il a vu lui-même ou qu'il sait, s'il ne l'indique pas, il portera son iniquité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 67, art. 2, *ad* 2um), il y a cette différence entre la dénonciation et l'accusation, que dans la dénonciation on se propose l'amendement du frère, tandis que dans l'accusation on poursuit la punition du crime. D'autre part, les peines de la vie présente ne sont point recherchées pour elles-mêmes », ou sous leur seule raison de peines, « parce que ce n'est point ici le temps dernier de la rétribution ; mais en tant que médicinales et selon qu'elles confèrent soit à l'amendement de la personne qui pèche, soit au bien de la république dont le repos est procuré par la punition de ceux qui pèchent : de ces deux fins, la première est visée dans la dénonciation, ainsi qu'il a été dit; et la seconde appartient proprement à l'accusation. Il suit de là que s'il s'agit d'un crime qui tourne au détriment de la république, l'homme est tenu à l'accusation,

pourvu seulement qu'il soit à même de faire la preuve, ce qui est du devoir de l'accusateur. Tel serait, par exemple, le péché qui irait à la ruine de la multitude soit dans l'ordre corporel soit dans l'ordre spirituel. Mais si le péché n'est point tel qu'il rejaillisse sur la multitude, ou encore si l'on ne peut pas administrer la preuve suffisante, on n'est point tenu d'intenter l'accusation ; car nul n'est tenu à ce qu'il ne peut point parachever de la manière voulue ». — Tout serait à souligner dans ce lumineux article, si plein de sagesse et de bon sens : à commencer par la remarque qui le termine; et sans négliger l'observation du début, sur la nature des peines en cette vie. Nous y voyons également le souci que doit avoir tout membre de la société à l'endroit du bien de cette société : au point qu'on devient soi-même criminel, si, pouvant par son intervention empêcher le mal qui s'y répand, on néglige de le faire.

L'*ad primum* déclare qu' « il n'y a point d'inconvénient à ce que par le péché quelqu'un soit rendu impuissant à l'endroit des choses que les hommes sont tenus d'accomplir; comme au fait de mériter la vie éternelle, et au fait de recevoir les sacrements de l'Église. Et il ne suit pas de là que l'homme en ait quelque avantage; mais bien plutôt être en défaut par rapport à ce qu'on est tenu de faire est une peine très grave, parce que les actes vertueux sont de certaines perfections pour l'homme ». — Ici encore, quelle lumineuse doctrine; et comme elle rétablit la sage appréciation des choses. Se mettre dans l'impuissance d'accomplir les actes des vertus est pour l'homme, considéré dans sa vraie nature d'homme, le pire des châtiments sur cette terre.

L'*ad secundum* explique qu' « il est défendu aux sujets d'accuser leurs prélats, *quand ils cherchent, non point guidés par l'amour de la charité, mais par leur perversité, à diffamer leur vie et à la ruiner* (appendice de Gratien, au canon *Sunt nonnulli*, cause II, q. 7); ou encore si les sujets qui veulent accuser sont eux-mêmes chargés de quelque crime, comme il est marqué, II, q. 7. Sans quoi, s'ils sont de par ailleurs aptes à accuser, il est permis aux sujets, agissant par charité, d'accuser leurs prélats ».

L'*ad tertium* présente une distinction du plus haut intérêt

pour la parfaite intelligence de l'honnêteté et de la droiture dans la société. « Révéler des secrets en vue du mal de la personne est contre la fidélité » qu'on doit à ses amis; « mais non si on les révèle pour le bien commun, qui doit toujours être préféré au bien privé. Et voilà pourquoi on ne peut accepter aucun secret contre le bien commun. — D'ailleurs, ajoute saint Thomas, ce qui peut être prouvé par des témoins qui font foi n'est point totalement secret » ; et donc il n'y a pas, dans ce cas, à parler de violation de secret au sens propre.

Tout homme qui vit dans une société, s'il se trouve en présence d'un mal qui atteint cette société elle-même, a le devoir strict de déférer au juge l'auteur de ce mal pour qu'il en soit fait justice : il n'est libéré de cette obligation que s'il est dans l'impossibilité d'établir juridiquement la vérité du fait. — Mais comment doit-il procéder dans l'accomplissement de ce devoir : est-ce par écrit qu'il doit présenter son accusation? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

S'il est nécessaire que l'accusation se fasse par écrit?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point nécessaire que l'accusation se fasse par écrit ». — La première observe que « l'écriture a été inventée pour subvenir à la mémoire des hommes en ce qui est du passé. Or, l'accusation se fait dans le présent. Donc l'accusation n'a pas besoin d'écrit ». — La seconde objection arguë de ce qu' « il est dit, II, q. 8 (canon *Per scripta*) : *Nul ne peut accuser s'il est absent, ni non plus être accusé.* Or, l'écriture semble avoir pour utilité de signifier quelque chose à ceux qui sont absents, comme on le voit par saint Augustin au livre X de *la Trinité* (ch. I). Donc, dans l'accusation, l'écriture n'est point nécessaire; alors surtout que le canon dit que l'*on ne doit accepter par écrit l'accusation de per-*

sonne ». — La troisième objection fait remarquer que « comme le crime de quelqu'un est manifesté par l'accusation, de même il l'est par la dénonciation. Or, dans la dénonciation, l'écriture n'est point nécessaire. Donc il semble quelle ne l'est pas non plus dans l'accusation ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, II, q. 8 (canon *Accusatorum*) : *Les personnes des accusateurs sans écrit ne doivent jamais être reçues* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord à la doctrine marquée dans la question précédente, article 3. « Ainsi qu'il a été dit, quand, dans les causes criminelles, on procède par mode d'accusation, l'accusateur est constitué partie, en telle sorte que le juge se trouve constitué au milieu, entre l'accusateur et celui qui est accusé, pour l'examen de la justice. Or, dans cet examen, il faut, autant qu'il est possible, procéder selon la certitude. D'autre part, étant donné que les choses qui se disent oralement tombent facilement de la mémoire, il ne pourrait pas être certain pour le juge quelles choses ont été dites et comment elles l'ont été, quand il doit porter la sentence, si tout cela n'était rédigé par écrit. Et voilà pourquoi il a été raisonnablement institué que l'accusation, comme aussi les autres choses qui se font dans le jugement, serait rédigée par écrit ».

L'*ad primum* insiste sur cette raison du corps de l'article. « Il est difficile, dit-il, de retenir chacune des paroles, en raison de leur multitude et de leur variété; le signe en est que plusieurs, entendant les mêmes paroles, s'ils sont interrogés, ne les rapporteront point semblablement, même après un temps très court. Et pourtant, une petite différence dans les paroles change le sens. Aussi bien, même si la sentence du juge doit être promulguée dans un temps très court, il est expédient toutefois, pour la certitude du jugement, que l'accusation soit rédigée par écrit ». — On aura remarqué, dans cet *ad primum* et dans le corps de l'article, la raison foncière donnée par saint Thomas pour montrer l'utilité de l'écriture ; et comment c'est toujours à elle qu'il faut recourir, quand on veut avoir quelque chose de précis et de fixe en fait d'enseignement ou de vérité.

L'*ad secundum* répond que « l'écriture n'est pas seulement nécessaire en raison de l'absence de la personne qui s'exprime ou de la personne pour qui l'on s'exprime, mais aussi en raison de l'éloignement du temps, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et voilà pourquoi, lorsque le canon dit qu'*on ne doit accepter par écrit l'accusation de personne*, il faut l'entendre d'un absent qui enverrait son accusation par écrit ; mais cela n'exclut pas que, s'il est présent, l'écriture ne soit nécessaire » : c'est par écrit qu'il doit, lui présent, faire son accusation.

L'*ad tertium* dit que « celui qui dénonce ne s'oblige pas à faire la preuve; aussi bien n'est-il pas puni s'il est dans l'impossibilité de faire cette preuve. Et c'est pour cela que dans la dénonciation l'écriture n'est pas nécessaire ; mais il suffit que celui qui dénonce le fasse de vive voix à l'Église, laquelle d'office procède à l'amendement du frère ». Cf. ce qui a été dit plus haut, dans le traité de la charité, au sujet de la correction fraternelle, q. 33.

L'accusation étant un acte juridique, qui engage devant le tribunal la responsabilité de celui qui accuse, obligé de faire la preuve de son accusation, en telle sorte que s'il ne peut pas la faire il devra subir une peine, comme nous le verrons bientôt, il s'ensuit que pour ôter tout doute et toute discussion au sujet de cet acte, il doit se faire par écrit. — Saint Thomas examine ensuite les modes dont l'accusation peut devenir injuste ; savoir : si elle devient telle par la calomnie, par la prévarication, par la tergiversation. Cet examen va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'accusation est rendue injuste par la calomnie, par la prévarication et par la tergiversation?

La lecture même de l'article nous précisera le sens de ces diverses expressions. — Trois objections veulent prouver que « l'accusation n'est pas rendue injuste par la calomnie, par la

prévarication et par la tergiversation ». — La première observe que « comme il est dit, II, q. 3 (canon *Si quem pœnituerit*), *calomnier, c'est imputer de faux crimes*. Or, quelquefois un homme impute à un autre un faux crime par ignorance du fait, laquelle ignorance excuse. Donc il semble que l'accusation n'est pas toujours rendue injuste, parce qu'elle est calomnieuse ». — La seconde objection note qu' « il est dit, au même endroit, que *prévariquer, c'est cacher les crimes vrais*. Or, il ne semble pas que ceci soit illicite ; car l'homme n'est pas tenu de découvrir tous les crimes, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1 ; q. 33, art. 7). Donc il semble que l'accusation n'est pas rendue injuste par la prévarication ». — La troisième objection puise à la même source et fait remarquer que « comme il est dit, toujours même endroit, *tergiverser, c'est d'une façon universelle se désister de l'accusation*. Or, ceci peut se faire sans injustice. Il est dit, en effet, au même endroit : *Si quelqu'un a du regret d'avoir fait une accusation et de l'avoir écrite, en choses criminelles, au sujet de ce qu'il ne peut pas prouver, si l'accusé innocent veut convenir avec lui, ils peuvent s'absoudre l'un l'autre*. Donc l'accusation n'est pas rendue injuste par la tergiversation ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit encore au même endroit », d'une façon expresse : « *La témérité des accusateurs se découvre d'une triple manière ; car ou ils calomnient, ou ils prévariquent, ou ils tergiversent* ».

Au corps de l'article, saint Thomas revient à un des points de doctrine qui commande tout dans cette question de l'accusation ; et c'est que, « comme il a été dit (art. 1), l'accusation est ordonnée au bien commun poursuivi dans la connaissance du crime. D'autre part, nul ne doit nuire à quelqu'un d'une façon injuste pour promouvoir le bien commun. Il suit de là que dans l'accusation le péché peut se produire à un double titre. D'abord, du fait qu'on agit injustement contre quelqu'un, en lui imputant de faux crimes ; c'est ce qu'on appelle *calomnier*. Ensuite, du côté de la république dont le bien est recherché principalement dans l'accusation, quand l'on empêche malicieusement la punition du péché. Et ceci, de nouveau, se produit d'une double manière : soit en usant de fraude dans

l'accusation ; et c'est ce qu'on appelle *prévariquer ;* car *le prévaricateur est celui qui, pareil au félon* (en latin *varicator*), *aide la partie adverse, trahissant sa propre cause* (canon *Si quem pœnituerit*) ; soit en se désistant totalement de l'accusation ; ce qui s'appelle *tergiverser :* en se désistant, en effet, de ce qu'on avait commencé, on semble tourner le dos » (en latin *tergum vertere*) à l'affaire déjà engagée. — Dans ce corps d'article aux explications si nettes, si lumineuses, il est un principe émis par saint Thomas qu'il importe souverainement de signaler au passage ; savoir qu'*il n'est jamais permis à qui que ce soit de commettre une injustice à l'endroit d'un particulier, même pour promouvoir le bien commun.* Il n'est donc pas vrai que l'État, à plus forte raison qu'un État parmi tous les autres États, soit la raison suprême ou l'unique raison de tout droit parmi les hommes. Chaque État a ses droits qui doivent demeurer sacrés au regard de n'importe quel autre État : il ne pourra les perdre qu'en raison de quelque injustice ou de quelque faute commise, selon que nous l'avons fait remarquer dans la question de la guerre. De même, à l'intérieur de chaque État, les divers corps qui le constituent, les familles, les individus eux-mêmes ont des droits qui leur sont propres, distincts essentiellement des droits de l'État en tant que tel, et que celui-ci a le devoir impérieux de respecter toujours. Ce qu'on est convenu d'appeler l'intérêt de l'État, ou l'intérêt d'un État, ne pourra jamais justifier, aux yeux de la saine raison et de la vraie morale, la violation d'un droit quelconque, si minime soit-il, et de quelque sujet qu'il puisse être question : individu, famille, groupe social, ou autre État. La doctrine contraire, qui est celle du *Contrat social,* engendre, au sein des nations, la plus intolérable tyrannie, et, d'une nation aux autres, ces actes d'atroce barbarie qui deviennent l'horreur du genre humain.

L'*ad primum* déclare que « l'homme ne doit procéder à l'accusation qu'au sujet des choses absolument certaines pour lui, où l'ignorance du fait ne peut point trouver place. — D'ailleurs », ajoute saint Thomas, expliquant un mot de l'objection, « ce n'est point celui qui impose à un autre un faux crime, qui est dit calomnier, mais seulement celui qui mù

par la malice se porte à une accusation fausse. Il arrive, en effet, parfois, qu'on procède à l'accusation par légèreté d'esprit, en ce sens que quelqu'un croit trop facilement ce qu'il a entendu; et ceçi est de la témérité. Quelquefois c'est par erreur, sans qu'il y ait faute de sa part, que quelqu'un est mû à accuser. Toutes ces choses sont à discerner selon la prudence du juge, afin qu'il ne s'échappe pas à déclarer que celui-là a calomnié qui s'est porté à l'accusation par légèreté d'esprit ou en raison d'une erreur non coupable ».

L'*ad secundum* explique, de même, que « ce n'est point quiconque cache des crimes vrais, qui commet la prévarication : mais seulement quand un accusateur cache d'une manière frauduleuse ce qui a trait à l'accusation qu'il avance, s'entendant avec l'accusé, dissimulant les preuves qui sont les siennes et admettant de fausses excuses ». Il s'agit, on le voit, d'un acte de félonie survenant au cours même du procès déjà engagé.

L'*ad tertium* dit, également, que « tergiverser consiste à se désister de l'accusation, laissant totalement la volonté d'accuser, non d'une façon quelconque, mais contrairement à l'ordre de la justice. Or, il arrive que quelqu'un se désiste de l'accusation d'une façon ordonnée et sans qu'il y ait vice, d'une double manière. D'abord, si au cours même de l'accusation, on reconnaît être faux ce qui est l'objet de l'accusation, et si, d'un consentement égal, l'accusateur et l'accusé se tiennent pour satisfaits l'un et l'autre. Ou bien si le prince, qui a pour office de veiller au bien commun, but véritable de l'accusation, abolit cette accusation ». Ce dernier cas ne s'applique qu'à l'accusation qui vise uniquement le bien commun et non en même temps le droit de quelque particulier; car même le prince ne peut arrêter le cours de la justice quand il s'agit du droit de quelque particulier : il ne le pourrait que si le particulier qui est lésé faisait lui-même remise de son droit, comme il a été dit à l'article 4 de la question précédente; à moins qu'on ne voulût distinguer entre la justice en cours et l'exécution de la sentence une fois portée, limitant à ce dernier cas seulement ce qui a été dit à l'article que nous venons de

citer. C'est ce que donne à entendre, ici, Cajétan; il accorde, en effet, tout droit au prince d'arrêter n'importe quelle accusation, s'il estime que d'y donner suite serait nuisible au bien commun. Cependant, la raison même indiquée au corps de l'article, et sur laquelle nous avons appuyé, savoir qu'on ne doit nuire à personne d'une façon injuste pour promouvoir le bien commun, oblige, semble-t-il, à conclure dans le sens précisé tout à l'heure, ne donnant au prince le droit d'arrêter l'accusation que s'il ne s'agit pas du droit de quelque particulier.

L'accusation devient injuste, quand la pure malice fait imputer à quelqu'un des crimes qui sont faux; ou encore si, étant engagée, on ne la poursuit pas selon que la justice le demande : soit qu'on traite frauduleusement avec la partie adverse; soit qu'on se désiste sans raison de l'accusation. — Saint Thomas se demande, dans un dernier article, si l'accusateur qui est en défaut par rapport à la preuve est tenu de subir quelque peine et quelle sera cette peine. Nous allons lire le texte du saint Docteur.

Article IV.

Si l'accusateur qui est en défaut dans la preuve est tenu à la peine du talion?

Trois objections veulent prouver que « l'accusateur qui est en défaut dans la preuve n'est pas tenu à la peine du talion ». — La première observe qu' « il arrive quelquefois qu'un homme procède à l'accusation par une erreur dont il n'est pas responsable, auquel cas, le juge absout l'accusateur, comme il est dit II, q. III (canon *Si quem pœnituerit*). Donc l'accusateur qui est en défaut dans la preuve n'est point tenu à la peine du talion ». — La seconde objection dit que « si la peine du talion doit être infligée à celui qui accuse injustement, ce sera pour une injure commise contre quelqu'un. Or, ce n'est point pour une injure commise contre la per-

sonne de l'accusé; car, dès lors, le prince ne pourrait pas remettre cette peine. Ni, non plus, pour une injure faite à la république; car, de ce chef, l'accusé ne pourrait pas lui faire remise. Donc la peine du talion n'est point due à celui qui est en défaut dans l'accusation ». — La troisième objection déclare qu'« à un même péché on ne doit pas une peine double; selon ce mot de Nahum, ch. I (v. 9) : *Dieu ne jugera point deux fois sur une même chose.* Or, celui qui est en défaut dans la preuve encourt la peine de l'infamie » ou de la diffamation (canon *Infames esse*, cause VI, q. I); « peine que le Pape lui-même ne semble pas pouvoir remettre, selon cette parole du pape saint Gélase (S. Calliste I, dans sa lettre à tous les évêques de la Gaule; cf. canon *Euphemium*, cause II, q. III) : *Quoique nous puissions sauver les âmes par la pénitence, nous ne pouvons pas cependant abolir l'infamie.* Donc il n'est point tenu à la peine du talion ».

L'argument *sed contra* cite la parole du pape Adrien I, qui « dit (cf. canon *Qui non probaverit*, cause II, q. III) : *Celui qui n'aura point prouvé ce dont il charge, qu'il subisse lui-même la peine qu'il demandait.* »

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle, une fois de plus, que « comme il a été dit plus haut (art. 2), l'accusateur, dans la cause de l'accusation, est constitué partie tendant à la peine de l'accusé. Et il appartient au juge d'établir entre eux l'égalité de la justice. Or, l'égalité de la justice demande que le dommage voulu par l'un à l'autre soit subi par celui qui l'a voulu, selon cette parole de l'*Exode*, ch. XXI (24) : *Œil pour œil, dent pour dent.* Il suit de là qu'il est juste que celui qui par l'accusation amène quelqu'un au péril d'une grave peine subisse lui-même », si son accusation est en défaut, « une peine semblable ».

L'*ad primum* répond que « comme Aristote le dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. V, n. 6; de S. Th., leç. 8), dans la justice n'intervient pas toujours le *contrapassum* » ou l'échange des dommages « d'une façon pure et simple (cf. plus haut, q. 61, art. 4); car il y a une grande différence entre celui qui lèse un autre volontairement et celui qui le fait involontairement :

le volontaire, en effet, mérite la peine; mais à l'involontaire est dû le pardon. Et de là vient que si le juge connaît que quelqu'un a accusé un autre d'une chose fausse, non dans la volonté de lui nuire, mais involontairement en raison de l'ignorance provenant d'une erreur où il n'est pour rien, il ne lui impose pas la peine du talion ».

L'*ad secundum* déclare que « celui qui accuse mal pèche et contre la personne de l'accusé et contre la chose publique. Aussi bien c'est pour l'un et pour l'autre qu'il est puni. C'est ce qui est marqué dans le *Deutéronome*, ch. XIX (v. 18, 19) : *Lorsque, examinant avec un très grand soin la cause, on trouvera qu'un faux témoin a dit un mensonge contre son frère, on lui rendra selon qu'il avait eu la pensée de faire à son frère*, ce qui appartient à l'injure de la personne; et après, relativement à l'injure de la chose publique, il est ajouté (v. 19, 20) *Et tu enlèveras le mal du milieu de toi; afin que les autres l'apprenant en aient de la crainte et que jamais ils n'osent faire chose semblable*. Toutefois, c'est d'une manière spéciale qu'il fait injure à la personne de l'accusé, s'il l'accuse d'une chose fausse; et voilà pourquoi l'accusé, s'il est innocent, peut lui remettre son injure, surtout si l'accusateur n'a pas accusé d'une façon calomnieuse, mais par légèreté d'esprit. Que si l'accusateur se désiste de l'accusation d'un innocent, par entente frauduleuse avec la partie adverse, il fait injure à la chose publique; et ceci ne peut pas lui être remis par celui qui est accusé : mais ce pourra lui être remis par le prince qui gère le soin de la chose publique ». — Nous voyons, par cette réponse, combien saint Thomas est toujours attentif à distinguer et à sauvegarder toutes les raisons de droit et tous les aspects de la justice dans les rapports des particuliers entre eux et dans leurs rapports avec la société.

L'*ad tertium* fait observer que « l'accusateur mérite la peine du talion comme compensation du dommage qu'il entendait causer au prochain; tandis que la peine de l'infamie lui est due pour la malice qui l'a fait en accuser un autre d'une manière calomnieuse. Or, parfois, le prince remet la peine sans abolir l'infamie; d'autres fois, au contraire, il abolit aussi

l'infamie. Aussi bien le Pape peut le faire également. Quant à ce que dit le pape Gélase : *Nous ne pouvons pas abolir l'infamie*, il faut l'entendre soit de l'infamie de fait, soit de l'inopportunité de cette abolition. Peut-être aussi parle-t-il de l'infamie infligée par le juge civil; comme le dit Gratien » (à l'endroit précité). — L'infamie dont il est question dans cette réponse et dans l'objection est une privation de l'honneur ou de la réputation causée par certains crimes plus particulièrement énormes et qui entraîne certaines exclusions dans l'ordre social ou juridique : cette privation peut être causée ou par la seule notoriété des actes, et c'est l'infamie de fait; ou par une sentence juridique, et c'est l'infamie de droit.

L'accusateur qui dans le dessein de nuire à quelqu'un l'accuse injustement et demeure en défaut quant à la preuve est tenu de subir la peine du talion; de même, c'est justement qu'on punit celui qui ayant engagé la procédure de l'accusation s'en dégage ensuite ou se désiste par des voies illicites : dans ce dernier cas, ce n'est plus directement le bien de la partie adverse qui motive la peine, mais le bien commun dont les intérêts se trouvent lésés.

Après avoir considéré les péchés qui sont contre la justice, dans l'acte solennel du jugement, du côté du juge et du côté de l'accusateur, « nous devons maintenant considérer ces péchés du côté de l'accusé ». — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXIX

DES PÉCHÉS QUI SONT CONTRE LA JUSTICE DU CÔTÉ DE L'ACCUSÉ

Cette question comprend quatre articles :

1° Si quelqu'un pèche mortellement en niant la vérité qui le ferait condamner ?
2° S'il est permis à quelqu'un de se défendre d'une manière calomnieuse ?
3° S'il est permis à quelqu'un d'échapper par subterfuge au jugement en faisant appel ?
4° S'il est permis à quelqu'un qui est condamné de se défendre par la violence quand il en a le pouvoir ?

La seule position de ces quatre articles nous dit l'intérêt de la question actuelle. Saint Thomas y va formuler des points de doctrine aussi peu connus d'un trop grand nombre d'esprits qu'ils sont délicats et importants. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si l'accusé peut, sans péché mortel, nier la vérité qui le ferait condamner?

Trois objections veulent prouver que « l'accusé peut, sans péché mortel, nier la vérité qui le ferait condamner ». — La première s'autorise de « saint Jean Chrysostome », qui « dit (dans son homélie XXXI, *sur l'Épître aux Hébreux* : *Je ne te dis point de te livrer en public ni de t'accuser auprès d'un autre.*

Or, si l'accusé confessait la vérité dans le jugement, il se livrerait et s'accuserait lui-même. Donc il n'est point tenu de dire la vérité. Et, par suite, il ne pèche point mortellement s'il ment dans le jugement ». — La seconde objection dit que « comme c'est un mensonge officieux quand quelqu'un ment pour délivrer quelque autre de la mort, de même c'est un mensonge officieux, semble-t-il, quand quelqu'un ment pour se libérer de la mort; car l'homme est plus tenu envers soi-même qu'envers les autres. Or, le mensonge officieux n'est point donné comme un péché mortel, mais comme un péché véniel. Donc si l'accusé nie la vérité dans le jugement pour se libérer de la mort, il ne pèche pas mortellement ». — La troisième objection rappelle que « tout péché mortel est contre la charité, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 24, art. 12). Or, que l'accusé mente en s'excusant du péché dont on le charge, ce n'est point chose contraire à la charité, ni quant à l'amour de Dieu, ni quant à l'amour du prochain. Donc cette sorte de mensonge n'est pas un péché mortel. »

L'argument *sed contra* oppose que « tout ce qui est contraire à la gloire divine est un péché mortel; parce que, en vertu d'un précepte, nous sommes tenus de *faire toutes choses pour la gloire de Dieu*, comme on le voit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 31). Or, que le coupable confesse ce qui est contre lui, cela touche à la gloire de Dieu; comme on le voit par ce que Josué dit à Achaz : *Mon fils, rends gloire au Seigneur, Dieu d'Israël, et confesse et indique-moi ce que tu as fait, ne le cachant pas*, ainsi qu'on le lit au livre de *Josué*, ch. vii (v. 19). Donc mentir pour excuser son péché est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « quiconque agit contre ce qui est dû en justice pèche mortellement, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 59, art. 4). Or, il appartient à la raison de chose due en justice que quelqu'un obéisse à son supérieur dans les choses auxquelles s'étend le droit du commandement. D'autre part, le juge, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 67, art. 1), est supérieur à l'égard de celui qui est jugé. Il suit de là que l'accusé est tenu, par dette de justice, d'expo-

ser la vérité au juge quand celui-ci l'exige de lui selon la forme du droit. Si donc il ne veut pas confesser la vérité qu'il est tenu de dire ou s'il la nie d'une façon mensongère, il pèche mortellement. Que si le juge demande ce qu'il ne peut pas demander selon l'ordre du droit, l'accusé n'est pas tenu de lui répondre, mais il peut se soustraire soit en faisant appel, soit de toute autre manière licite : toutefois, il n'est point permis de dire un mensonge ». — Cette doctrine de saint Thomas, d'une moralité si haute, a étonné beaucoup d'esprits. Elle leur paraît cruelle, inhumaine, injuste même, l'accusé ayant un droit essentiel à ne pas se livrer soi-même. Nous verrons, tout à l'heure, à l'*ad primum*, la réponse de saint Thomas à cette objection. — Remarquons seulement, pour ce qui est du corps de l'article, qu'il repose sur deux principes inébranlables et qu'on doit sauver avant tout; car ils portent tout l'ordre social. Et c'est, d'une part, qu'il n'est jamais permis de mentir, comme nous aurons l'occasion de le montrer nettement plus tard, q. 110, art. 3 : la société des hommes devient impossible, si la parole, qui en est le lien, s'y trouve corrompue par le mensonge. L'autre principe est celui de l'autorité. C'est chose due en justice, nous a dit saint Thomas, que quelqu'un obéisse à son supérieur dans les choses auxquelles s'étend le droit de commander. Ici encore, il n'y a plus de société possible, si on porte atteinte à ce principe, toute société impliquant essentiellement un ordre de supériorité et d'infériorité. La seule chose à déterminer est la limite à laquelle s'étend le droit de commander.

Nous verrons, à l'article suivant, dans quelles conditions ou dans quelles limites ce droit appartient au juge à l'endroit de l'accusé.

L'*ad primum* dit que « celui qui est interrogé par le juge selon l'ordre du droit ne se livre point lui-même, mais il est livré par un autre, alors que la nécessité de répondre lui est imposée par celui à qui il est tenu d'obéir ». — Et voilà très exactement la réponse à la principale objection faite contre la doctrine du présent article. Le juge qui interroge selon les règles du droit force par là-même à obéir le sujet qui est inter-

rogé. Si donc, en répondant, celui-ci amène sa condamnation, ce n'est pas lui qui se livre et se condamne; c'est celui-là même qui l'oblige à parler, et qui, en le faisant, remplit simplement son office.

L'*ad secundum* fait observer que « mentir pour délivrer quelqu'un de la mort en faisant tort à un autre, n'est pas un mensonge simplement officieux, mais il y a là quelque chose du mensonge pernicieux. Or, celui qui ment, dans le jugement, pour s'excuser, fait tort à celui à qui il est tenu d'obéir, alors qu'il lui refuse ce qu'il lui doit; savoir : la confession de la vérité ». — Ici encore, comment ne pas admirer le sens si intègre de notre saint Docteur, à l'égard des aspects les plus délicats de la grande vertu de la justice : le juge dans l'exercice de sa haute fonction a le droit strict à la confession de la vérité; lui refuser cette confession serait donc violer la justice à son égard; et comme toute injustice est de soi chose grave, il n'y a plus à parler de mensonge simplement officieux ou léger dans le cas d'une dénégation mensongère au cours du jugement.

L'*ad tertium* complète encore ces lumineuses explications. « Celui qui ment, dans le jugement, en s'excusant, agit et contre l'amour de Dieu, à qui appartient le jugement (*Deutéronome*, ch. I, v. 17), et contre l'amour du prochain, soit du côté du juge à qui il refuse ce qui lui est dû, soit du côté de l'accusateur qui est puni s'il est en défaut dans sa preuve, Aussi bien est-il dit dans le psaume (CXL, v. 4) : *Ne souffrez pas que mon cœur cherche, avec une malice adroite, des paroles pour excuser mon péché*. Et là-dessus, la glose dit : *C'est là la coutume des impudents, qu'étant pris ils s'excusent par des choses fausses*. Et saint Grégoire, au livre XXII de ses *Morales*, expliquant ce mot de Job, ch. XXXI (v. 23) : *Si j'ai caché comme un homme mon péché*, dit : *C'est un vice en usage dans le genre humain, de commettre le péché en se cachant, de le cacher quand il est commis en le niant, et de le multiplier en se défendant quand on s'en voit convaincu* ».

Un accusé, interrogé par le juge en conformité avec les rè-

gles du droit, est tenu de répondre. S'il niait ou s'il dénaturait la vérité, même quand son aveu doit le faire condamner, il commettrait une faute grave. — Mais quelles seront ces règles du droit selon lesquelles le juge peut interroger? Saint Thomas va nous les expliquer, en examinant le mode dont l'accusé peut se défendre. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il est permis à l'accusé de se défendre d'une manière calomnieuse?

La lecture même de l'article nous dira ce que signifie ici cette expression « d'une manière calomnieuse ». — Trois objections veulent prouver qu' « il est permis à l'accusé de se défendre d'une manière calomnieuse ». — La première dit que « selon le droit civil (Cod. II, IV, *de Transact.*, 18), dans les causes de sang » ou de mort et qu'on appelle, spécialement, criminelles, « il est permis à chacun de corrompre son adversaire. Or, cela même est au souverain degré se défendre d'une manière calomnieuse. Donc l'accusé ne pèche point, dans les causes de sang, s'il se défend d'une manière calomnieuse ». — La seconde objection arguë de ce que « *l'accusateur qui s'entend frauduleusement avec l'accusé reçoit une peine taxée par les lois*, comme on le voit, II, q. III (canon *Si quem pœnituerit*). Or, il n'est point imposé de peine à l'accusé pour le fait de s'être entendu frauduleusement avec l'accusateur. Donc il semble qu'il est permis à l'accusé de se défendre d'une manière calomnieuse ». — La troisième objection cite le mot des *Proverbes*, ch. XIX (v. 16), où « il est dit : *Le sage craint et se détourne du mal; l'insensé, au contraire, passe et ne doute de rien.* Or, ce qui se fait en vertu de la sagesse n'est point un péché. Donc si quelqu'un se libère, en quelque manière que ce soit, du mal, il ne pèche point ».

L'argument *sed contra* déclare que « même dans les causes criminelles, le serment contre la calomnie doit être prêté, comme

on le voit *Extra, de Juramento calum. Inhærentes ;* chose qui ne serait point, s'il était permis de se défendre d'une manière calomnieuse. Donc il n'est point permis à l'accusé de se défendre d'une manière calomnieuse ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « c'est autre chose de taire la vérité, et autre chose d'avancer ce qui est faux. La première chose est permise en certains cas. Et, en effet, l'homme n'est pas tenu de confesser toute vérité, mais celle-là seulement que peut et que doit exiger de lui le juge selon l'ordre du droit : comme lorsque s'est répandue, au sujet de quelque crime, la rumeur qui met tel individu en cause, ou lorsque apparaissent des indices manifestes, ou encore si déjà a précédé une preuve semipleine ». Et donc, en dehors de ces cas, l'homme aura le droit de taire la vérité. « Au contraire, avancer ce qui est faux n'est jamais permis à quelqu'un. — Mais cela même qui est permis peut être obtenu ou par des voies licites et proportionnées à la fin, ce qui appartient à la prudence ; ou par des voies illicites et qui ne conviennent pas à la fin, ce qui relève de l'astuce, s'exerçant par la fraude et le dol, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 55, art. 4, et suiv.). De ces deux procédés, le premier est louable; le second, vicieux. Ainsi donc, au coupable qui est accusé, il est permis de se défendre en cachant la vérité qu'il n'est point tenu de confesser, usant pour cela de moyens convenables; par exemple, qu'il ne réponde pas aux choses auxquelles il n'est pas tenu de répondre. Et cela n'est pas se défendre d'une manière calomnieuse, mais plutôt se dérober prudemment. Il ne lui est pas permis, au contraire, soit de dire quelque chose de faux, soit de taire la vérité qu'il est tenu de confesser; ni non plus d'user de fraude ou de dol, parce que la fraude et le dol ont la force du mensonge. Or, c'est là se défendre d'une manière calomnieuse ». Par où l'on voit que se défendre d'une manière calomnieuse n'est jamais permis à un accusé. — On aura remarqué, dans ce corps d'article, comment saint Thomas, dans une question si délicate, a su harmoniser les droits tout ensemble de la vérité, de la justice, de l'humanité et de la prudence.

L'*ad primum* répond que « beaucoup de choses demeurent impunies dans l'ordre des lois humaines qui sont des péchés au jugement divin, comme on le voit pour la simple fornication. C'est qu'en effet la loi humaine n'exige point de l'homme une absolue vertu, qui est le propre d'un petit nombre et ne peut pas se trouver dans une aussi grande multitude de peuple comme celle que la loi humaine doit nécessairement ordonner. Or, que quelqu'un ne veuille point commettre un péché pour échapper à la mort dont le péril, dans les causes de sang, menace le coupable, est un acte de vertu parfaite; car *de tous les maux temporels, le plus redoutable est la mort*, comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. VI, n. 6; de S. Th., leç. 14). Et voilà pourquoi si le coupable, dans une cause de sang, corrompt son adversaire, il pèche certainement en l'induisant à quelque chose d'illicite, mais la loi civile n'édicte point de peine contre ce péché: et, pour autant », du point de vue de cette loi humaine, « on le dit licite ».

L'*ad secundum* prend acte de ceci, que « l'accusateur, quand il s'entend frauduleusement avec un coupable qui est nuisible, encourt une peine; ce qui montre qu'il pèche. Et parce qu'induire quelqu'un à pécher est un péché, ou se rendre en quelque manière que ce soit participant du péché d'un autre, l'Apôtre déclarant dignes de mort ceux qui consentent aux péchés des autres (*aux Romains*, ch. I, v. 32), il est manifeste que le coupable aussi pèche quand il s'entend frauduleusement avec son adversaire. Toutefois les lois humaines ne lui infligent point de peine, pour la raison qui a été déjà dite » (*ad 1am*).

L'*ad tertium* dit que « le sage ne se cache point d'une manière frauduleuse, mais en faisant acte de prudence ».

L'accusé ne peut jamais se défendre en usant de procédés frauduleux. Il peut cependant éviter de répondre s'il est interrogé contrairement aux règles du droit. Autrefois, le droit canon appuyé sur le droit romain donnait au juge le droit d'interroger le coupable, quand existaient déjà certaines conditions de demi publicité de son crime; et le coupable était tenu

en conscience de répondre. Le droit nouveau ne permet plus au juge d'interroger le coupable dans les causes criminelles. Par conséquent, le coupable n'est plus tenu de répondre, la forme ou l'ordre du droit, qui doit ici tout régler, comme nous en a avertis saint Thomas, ayant été modifiée sur ce point. Du reste, en ces sortes de causes, on n'impose plus, comme autrefois, au coupable, le serment de dire la vérité. — Le coupable ou l'accusé, qui ne peut se défendre que dans les limites ou selon les règles que nous venons de tracer, peut-il décliner le jugement en recourant à l'appel. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

S'il est permis au coupable de décliner le jugement en faisant appel.

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis au coupable de décliner le jugement en faisant appel ». — La première cite le mot de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Romains*, ch. XIII (v. I) : *Que toute âme soit soumise aux puissances supérieures*. Or, le coupable, en faisant appel, refuse de se soumettre à la puissance supérieure, savoir au juge. Donc il pèche ». — La seconde objection déclare que « le lien de la puissance ordinaire est plus fort que celui d'une puissance de son choix. Or, nous lisons, II, q. VI (canon *A judicibus*), qu'*il n'est point permis d'en appeler des juges qui ont été choisis d'un commun consentement*. Donc il est beaucoup moins permis d'en appeler des juges ordinaires ». — La troisième objection fait observer que « ce qui est permis une fois est permis toujours. Or, il n'est point permis d'en appeler après le dixième jour (canon *Anterorium*, cause II, q. VI), ni une troisième fois sur la même cause. Donc il semble que l'appel, en lui-même, est chose défendue ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Paul en appela à César, comme on le voit au livre des *Actes*, ch. XXV (v. II) ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « c'est pour un double motif qu'il arrive que quelqu'un fait appel. — D'abord, parce qu'il a foi en sa juste cause; savoir : quand il est chargé injustement par le juge. Dans ce cas, il est permis d'en appeler; c'est, en effet, se dérober prudemment. Aussi bien, II, q. VI (canon *Omnis oppressus*), il est dit : *Quiconque est opprimé peut en appeler librement, s'il le veut, au jugement des prêtres; et nul ne doit l'empêcher.* — D'une autre manière, il en est qui font appel pour causer du retard et empêcher que contre eux la juste sentence soit portée. Ceci est se défendre d'une manière calomnieuse; chose qui est illicite, comme il a été dit (art. préc.). Agir ainsi, en effet, est faire injure au juge qui est empêché de remplir son office, et à l'adversaire dont la justice est entravée, autant qu'il est au pouvoir du coupable. Aussi bien, il est dit, II, q. VI (canon *Omnino puniendus*) : *Celui-là doit être puni sans merci qui a fait prononcer un appel injuste* ». — Dans cet article encore, nous devons admirer le sens de la justice manifesté par notre saint Docteur. Dès là qu'une cause est engagée et que, par suite, des droits précis sont en jeu, tels que celui du juge s'acquittant de sa charge, et celui du plaignant demandant justice, il n'est jamais permis de faire obstacle au cours normal de cette cause. Seul un acte d'injustice commis à l'endroit de l'accusé peut permettre à ce dernier de faire intervenir de nouvelles formes du droit qui suspendront l'effet des premiers actes.

L'*ad primum* déclare que « l'on n'est tenu de se soumettre à une puissance inférieure, que dans la mesure où elle-même garde l'ordre de la puissance supérieure; et si elle s'en écarte, on n'est plus tenu de lui rester soumis : *tel serait le proconsul qui ordonnerait une chose et l'empereur une autre*, comme on le voit par la glose sur l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 2). Or, quand le juge charge quelqu'un d'une façon injuste, il laisse, sur ce point, l'ordre de la puissance supérieure qui lui impose la nécessité de juger d'une façon juste. Il suit de là qu'il est permis à celui qui est ainsi chargé contre toute justice de recourir par voie d'appel à la droiture de la puissance supérieure, soit avant soit après la sentence. Et parce que »

— ajoute saint Thomas — « on ne présume pas que la droiture soit où n'est pas la vraie foi, à cause de cela il n'est point permis à un catholique d'en appeler à un juge infidèle, selon cette règle du droit, II, q. VI (canon *Catholicus*) : *Le catholique qui porte sa cause, soit juste, soit injuste, au jugement d'un juge qui n'a pas notre foi, qu'il soit excommunié.* Car même l'Apôtre reprend ceux qui paraissaient en jugement chez les infidèles » (Ire ép. *aux Corinthiens*, ch. VI, v. I et suiv.). — Comme nous sommes loin aujourd'hui de ce sens merveilleux qu'avaient nos Pères de la dignité du chrétien catholique et de sa supériorité présumée — et il faudrait, en effet, qu'elle existe toujours ! — sur tout ce qui n'est pas enfant de la véritable Église. Cela ne veut pas dire assurément qu'aux yeux de l'Églie il ne puisse y avoir, parmi ceux qui ne lui appartienent pas, quelque droiture. Mais c'est en quelque sorte accidentel, non de soi ; comme, au contraire, c'est de soi que la parfaite droiture doit exister parmi les catholiques, et quand elle n'y est point, c'est parce qu'on échappe en fait à l'esprit de l'Église.

L'*ad secundum* fait observer qu' « il est imputable au défaut propre du sujet et à sa négligence, qu'il se soumette lui-même de son plein gré à un juge sur la justice duquel il n'a pas confiance. De plus, il semble que c'est une marque de légèreté d'esprit de ne pas rester constant sur une chose qu'on avait une fois approuvée. Et voilà pourquoi on dénie raisonnablement le secours de l'appel quand il s'agit de juges libres qui n'ont de pouvoir que par le consentement des parties en litige. — Le pouvoir, au contraire, du juge ordinaire ne dépend pas du consentement de celui qui est soumis à son jugement, mais de l'autorité du roi et du prince qui l'a institué. C'est à cause de cela que la loi accorde le secours de l'appel contre son acte injuste ; en telle sorte que même s'il est tout ensemble juge ordinaire et juge choisi, on peut en appeler de son jugement ; parce qu'il semble que son pouvoir ordinaire a été l'occasion qui l'a fait choisir comme arbitre, et l'on ne doit pas l'imputer au défaut de celui qui consent à prendre comme arbitre le juge que le prince a constitué juge ordinaire ».

L'*ad tertium* dit que « l'équité du droit subvient en telle sorte

à l'une des parties que l'autre ne soit point grevée. Et voilà pourquoi il a accordé le temps de dix jours pour faire appel, espace de temps qu'il a jugé suffisant pour délibérer s'il convient d'appeler du premier jugement. Et, en effet, si le temps où il serait permis de faire appel n'était point déterminé, la certitude du jugement demeurerait toujours en suspens; et l'autre partie en aurait du dommage. — Que s'il n'est point concédé que quelqu'un fasse appel une troisième fois au sujet d'une même cause, c'est qu'il n'est point probable que les juges s'éloignent tant de fois du jugement droit ». — Tout en prenant soin des intérêts de la partie lésée, il fallait sauvegarder aussi les droits et le respect de la justice personnifiée en quelque sorte dans ses représentants.

Parce que l'accusé ne peut pas se défendre d'une manière frauduleuse, il n'a pas le droit de faire appel d'un jugement juste à la seule fin d'en retarder l'exécution. Il ne peut faire cet appel que s'il est victime d'une injustice manifeste. Encore faut-il qu'il use de son droit dans les limites de temps fixées par la loi; et, de plus, ce droit ne lui est reconnu que pour deux fois au sujet de la même cause. — Un dernier point à examiner, pour ce qui regarde l'accusé ou le coupable, est celui de savoir si, quand il est condamné, même d'une condamnation à mort, il a le droit de se défendre, à supposer qu'il en ait les moyens. Nous allons étudier ce point de doctrine, particulièrement intéressant, à l'article qui suit.

Article IV.

S'il est permis à un condamné à mort de se défendre quand il le peut?

Trois objections veulent prouver qu' « il est permis à un condamné à mort de se défendre quand il le peut ». — La première fait cette remarque : « Ce à quoi la nature incline est toujours permis, comme étant de droit naturel. Or, l'in-

clination de la nature tend à résister aux agents de destruction, non seulement parmi les hommes et les animaux, mais jusque dans les êtres qui n'ont pas le sentiment. Donc il est permis au coupable condamné, de résister, s'il le peut, pour ne pas être livré à la mort ». Nous verrons la solide réponse de saint Thomas à cette objection très spécieuse. — La seconde objection dit qu' « on peut échapper à la sentence de mort portée contre soi en fuyant comme en résistant. Or, il est permis, semble-t-il, que l'homme se libère de la mort par la fuite; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. IX (v. 18) : *Tiens-toi loin de l'homme qui a le pouvoir de donner la mort et n'a pas celui de rendre la vie.* Donc il est permis aussi de résister ». — La troisième objection observe qu' « il est dit, dans les *Proverbes*, ch. XXIV (v. 11) : *Arrache ceux qui sont conduits à la mort et ne cesse point de délivrer ceux qui sont traînés au supplice.* Or, l'homme a plus de devoir envers soi qu'envers les autres. Donc il est permis à celui qui est condamné de se défendre lui-même pour ne pas être livré à la mort ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre », qui « dit, dans l'épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 2) : *Celui qui résiste au pouvoir, résiste à l'ordre établi par Dieu; et lui-même prononce sa condamnation.* Or, le condamné, en se défendant, résiste au pouvoir dans les choses où ce pouvoir est institué par Dieu, savoir *pour punir les malfaiteurs et récompenser les bons.* Donc il pèche en se défendant ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « un homme peut être condamné à mort d'une double manière. — D'abord, d'une façon juste. Et, dans ce cas, il n'est point permis au condamné de se défendre. C'est qu'en effet, il est permis au juge de le combattre, s'il résiste. D'où il suit que de son côté la guerre est injuste. Par conséquent, il pèche sans aucun doute. — D'une autre manière, quelqu'un est condamné d'une façon injuste. Un tel jugement est semblable à l'acte de violence des brigands; selon cette parole d'Ézéchiel, ch. XII (v. 27) : *Les princes sont au milieu d'elle comme des loups ravissant leur proie et répandant le sang.* Et, de même qu'il est permis de résister aux brigands, de même il est per-

mis, en pareil cas, de résister aux mauvais princes; sauf peut-être qu'il faille éviter le scandale, si d'une telle résistance on pouvait craindre une grave perturbation ». — Nous retrouvons ici deux points de doctrine déjà marqués dans le traité des lois (*1ª-2ªe*, q. 96, art. 4), et dans le traité de la charité, q. 40, au sujet de la guerre, et q. 42, au sujet de la sédition. Ils doivent être retenus avec le plus grand soin. Nous n'insistons pas, après ce qui a été souligné tant de fois, sur la distinction si essentielle entre le pouvoir juste et le pouvoir injuste, le premier seul obligeant en conscience, mais non le second; à moins que des raisons extrinsèques n'obligent de le subir. Pour ce qui est de la résistance injuste, on aura remarqué le mot de saint Thomas, capital dans la question de la guerre. C'est qu'il n'est point permis de se défendre, quand celui qui attaque a le droit d'attaquer. Donc si une guerre offensive est juste, la guerre défensive ne saurait l'être. Il n'est donc pas vrai que toute guerre défensive soit juste. Le seul motif de défendre sa vie individuelle ou nationale ne peut suffire à rendre juste et légitime l'acte du combat. Quand on a mérité, par son acte injuste, l'intervention qui se produit, on n'a pas le droit d'y résister ou de s'y opposer par la force, à moins que cette intervention n'excède la faute commise; car alors elle deviendrait elle-même injuste, et, du même coup, on aurait le droit de se défendre; il demeure d'ailleurs qu'on peut toujours l'arrêter en faisant droit à ses justes demandes.

L'*ad primum* confirme excellemment cette doctrine, d'une si haute portée morale. « C'est pour cela, dit saint Thomas, que la raison a été donnée à l'homme, afin qu'il accomplisse les choses auxquelles la nature incline, non indistinctement, mais selon l'ordre de la raison. Et voilà pourquoi ce n'est point toute défense de soi qui est licite, mais celle qui se fait avec les règles voulues ». Nous avions trouvé, dans le traité des péchés, une réponse analogue, où saint Thomas nous expliquait que la vraie nature de l'homme selon laquelle il doit agir n'est point tout instinct naturel, mais seulement l'instinct que la raison dirige (cf. *1ª-2ªe*, q. 72, art. 2, *ad 3um*).

L'*ad secundum* fait observer que « nul n'est condamné à

mort en tel mode que lui-même doive se donner la mort, mais qu'il la subisse. Aussi bien n'est-il pas tenu de faire ce d'où la mort doit suivre, qui est de demeurer au lieu d'où on doit le conduire à la mort ». Il pourra donc, si l'occasion lui est offerte, prendre la fuite. « Mais cependant il est tenu de ne point résister à celui qui agit pour lui faire subir ce qu'il est juste qu'il subisse ». Saint Thomas ajoute, donnant un autre exemple comparable à celui de la fuite, que, « de même, si quelqu'un est condamné à mourir de faim, il ne pèche point en prenant une nourriture qui lui est apportée en secret; parce que ne pas la prendre serait se donner à lui-même la mort ».

L'*ad tertium* déclare que « par cette parole du Sage l'homme n'est point excité à délivrer quelque autre de la mort contrairement à l'ordre de la justice. Et, de même, il ne doit pas se libérer lui-même de la mort par une résistance contraire à la justice ».

L'homme injustement condamné à mort peut résister, même par la violence; à la seule réserve du scandale à éviter. Mais s'il a été condamné justement, il est tenu de subir son supplice sans résistance aucune; il pourrait cependant s'échapper, s'il en avait le moyen.

« Nous devons maintenant considérer les péchés contre la justice qui ont trait à la personne du témoin ». C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXX

DE L'INJUSTICE QUI TOUCHE A LA PERSONNE DU TÉMOIN

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'homme est tenu de porter témoignage?
2° Si le témoignage de deux ou de trois suffit?
3° Si le témoignage de quelqu'un doit être rejeté sans une faute de sa part?
4° Si porter un faux témoignage est un péché mortel?

Ces quatre articles examinent l'obligation morale, la portée juridique, la force de s'imposer et la responsabilité du témoignage. — D'abord, son obligation. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'homme est tenu de porter témoignage?

Trois objections veulent prouver que « l'homme n'est point tenu de porter témoignage ». — La première s'appuie sur « saint Augustin », qui « dans les *Questions de la Genèse* (liv. I, ch. xxvi), dit, au sujet d'Abraham affirmant de sa femme : *Elle est ma sœur*, qu'il voulut cacher la vérité mais non dire un mensonge. Or, en cachant la vérité, l'homme s'abstient de porter témoignage. Donc l'homme n'est point tenu de porter témoignage ». — La seconde objection dit que « nul n'est tenu d'agir frauduleusement. Or, nous lisons dans les *Proverbes*, ch. xi (v. 13) : *Celui qui marche frauduleusement révèle les choses secrètes; mais celui qui est fidèle cache ce que son*

ami lui a confié. Donc l'homme n'est point tenu toujours de porter témoignage, surtout au sujet des choses qui lui ont été confiées en secret par un ami ». — La troisième objection fait observer qu' « aux choses qui sont de nécessité de salut sont surtout tenus les clercs et les prêtres. Or, il est défendu aux clercs et aux prêtres de porter témoignage dans les causes de sang. Donc rendre témoignage n'est point de nécessité de salut ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « saint Augustin », qui « dit (cf. canon *Quisquis*, cause XI, q. III; ch. *Falsidicus, de Crimine Falso;* — cf. saint Isidore, *Sentences*, liv. III, ch. LV) : *Celui qui cache la vérité et celui qui dit le mensonge, tous deux sont coupables : le premier, parce qu'il ne veut pas être utile; le second, parce qu'il cherche à nuire* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet du témoignage à porter il faut distinguer. Car parfois le témoignage d'un homme est requis; et parfois il ne l'est pas. — Si le témoignage de quelqu'un qui est soumis à un autre est requis par l'autorité du supérieur à qui ce quelqu'un est tenu d'obéir dans les choses qui appartiennent à la justice, il n'est pas douteux que ce quelqu'un est tenu de porter témoignage dans les choses pour lesquelles son témoignage est exigé selon l'ordre du droit; par exemple, dans les choses manifestes et dans les choses au sujet desquelles la rumeur qui diffame a déjà précédé (cf. question précédente, article 2). Que si son témoignage était exigé de lui en d'autres choses, par exemple, en des choses occultes et au sujet desquelles n'aurait point précédé la rumeur qui diffame, il ne serait point tenu de porter témoignage. — Quand le témoignage est requis par l'autorité d'un supérieur à qui l'on n'est pas tenu d'obéir, dans ce cas il faut distinguer. Car, si le témoignage est requis pour libérer un homme soit d'une mort injuste ou de toute autre peine, ou d'une fausse diffamation, ou même d'un dommage injuste, alors on est tenu de rendre témoignage. Et si notre témoignage n'est point requis, on est tenu de faire ce qui est en soi pour dénoncer la vérité à quelqu'un qui puisse être de quelque secours. Il est dit, en effet, dans le psaume (LXXXI, v. 4) :

Arrachez le pauvre de l'oppression du riche; délivrez le misérable de la puissance du pécheur. Et dans les *Proverbes*, ch. XXIV (v. 11) : *Arrachez ceux qui sont conduits à la mort.* Et *aux Romains*, ch. I (v. 32), il est dit : *Sont dignes de mort non pas seulement ceux qui agissent, mais aussi ceux qui consentent à ceux qui agissent;* au sujet de quoi la glose dit : *Consentir est se taire quand on a le pouvoir de confondre.* Mais, s'il s'agit de ce qui touche à la condamnation de quelqu'un, on n'est point tenu de porter témoignage sinon quand on y est contraint par un supérieur selon l'ordre du droit. Et cela parce que si la vérité est cachée sur ce point, il n'en résulte pour personne un dommage spécial; ou, s'il est quelque péril pour l'accusateur, il n'y a pas à s'en préoccuper, lui-même s'étant de son propre mouvement exposé à ce danger », attendu que l'accusateur ne doit accuser, comme nous l'avons dit, que s'il est à même de faire la preuve. « La raison est tout autre quand il s'agit de l'accusé, lequel, s'il est en péril », dans le jugement, « ne l'a pas voulu lui-même ».

L'*ad primum* fait observer que « saint Augustin parle de l'occultation de la vérité dans le cas où l'on n'est point contraint par l'autorité d'un supérieur à manifester cette vérité; et quand l'occultation de la vérité ne fait tort à personne d'une manière spéciale ».

L'*ad secundum* déclare qu' « au sujet des choses qui sont confiées à l'homme en secret par la confession on ne doit porter témoignage en aucune manière; car il ne sait point ces choses comme homme, mais comme ministre de Dieu et le lien du sacrement est plus grand que n'importe quel précepte de l'homme. — Quant aux choses qui sont confiées à l'homme en secret, d'une autre manière, il faut distinguer. Quelquefois, en effet, ces choses sont telles que l'homme, dès qu'elles arrivent à sa connaissance, est tenu de les manifester; comme si, par exemple, il s'agissait de choses ayant trait à la corruption soit spirituelle soit corporelle de la multitude, ou au grave dommage de quelque personne, ou de toute autre chose de ce genre que l'homme est tenu de découvrir soit par mode de témoignage, soit par voie de dénonciation. Et contre ce devoir

il ne peut pas y avoir d'obligation causée par un secret confié; car, en cela, on romprait la foi qui est due à un autre. D'autres fois, les choses confiées en secret sont telles que l'homme n'est point tenu de les livrer. Et, par suite, il peut être obligé » ou lié « par le fait qu'elles lui sont confiées sous le secret. Dans ce cas, il n'est tenu en aucune manière de les livrer, même en vertu du précepte d'un supérieur. C'est qu'en effet garder la foi » ou tenir parole « est chose de droit naturel ; or, rien ne peut être commandé à l'homme, qui soit contraire à ce qui est de droit naturel ». — On aura remarqué les distinctions si importantes données par saint Thomas dans cette réponse; et aussi la haute affirmation du grand principe, fondamental dans les choses de la morale, que la foi qu'on doit à quelqu'un est chose absolument inviolable, contre laquelle jamais aucun droit valable ne peut être invoqué.

L'*ad tertium* nous redit que « le fait de mettre à mort un homme ou d'y coopérer ne convient pas aux ministres de l'autel, comme il a été marqué plus haut » dans les questions de la guerre et de l'homicide (q. 40, art. 2 ; q. 64, art. 4). « Et voilà pourquoi selon l'ordre du droit ils ne peuvent pas être contraints de porter témoignage dans une cause de sang » ou de mort.

Le témoignage que l'homme est tenu de porter, quelle sera sa valeur en justice ; ou plutôt que faut-il pour qu'il oblige le juge de s'y tenir? Un seul témoin ne saurait suffire; mais suffira-t-il de deux ou de trois ? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il suffit du témoignage de deux ou trois témoins?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne suffit pas du témoignage de deux ou trois témoins ». — La première dit que « le jugement requiert la certitude. Or, la certitude de la

vérité n'est pas garantie par la parole de deux témoins. Nous lisons, en effet, dans le IIIe livre des *Rois*, ch. XXI (v. 9 et suiv.), que Naboth fut condamné faussement sur la parole de deux témoins. Donc le témoignage de deux ou de trois témoins ne suffit pas ». — La seconde objection fait observer que « le témoignage, pour qu'on le croie, doit être concordant. Or, la plupart du temps le témoignage de deux ou trois témoins est en désaccord sur quelque point. Donc il n'est pas efficace pour prouver la vérité dans le jugement ». — La troisième objection cite un texte du Droit. « Il est dit, II, q. IV (canon *Praesul*) : *Qu'un évêque* (cardinal) *ne soit condamné que sur le témoignage de soixante-douze témoins. Qu'un prêtre cardinal ne soit déposé que sur le témoignage de quarante-quatre témoins. Un diacre cardinal de la ville de Rome ne sera condamné que sur le témoignage de vingt-huit témoins. Un sous-diacre, un acolyte, un exorciste, un lecteur, un portier ne sera condamné que sur le témoignage de sept temoins.* Or, le péché de celui qui est constitué en une dignité plus grande est plus dangereux; et, par suite, il doit être moins toléré. Donc, pour la condamnation des autres ne suffira point non plus le témoignage de deux ou trois témoins ».

L'argument *sed contra* est le texte formel du *Deutéronome*. « Il est dit, ch. XVII (v. 6) : *Sur la parole de deux ou trois témoins périra celui qui sera mis à mort.* Et, plus loin, ch. XIX (v. 15) : *Sur la parole de deux ou trois témoins s'arrêtera toute l'affaire* ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par une parole d'Aristote qui projette sur le point en question la plus précieuse clarté. « Au témoignage d'Aristote dans le premier livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 1; ch. VII, n. 18; de S. Th., leç. 3, 11), *la certitude ne doit point être cherchée d'une manière semblable en toute matière.* Et c'est ainsi que dans les actes humains, au sujet desquels se font les jugements et se portent les témoignages, on ne peut pas avoir une certitude démonstrative; à cause qu'ils ont pour objet les choses contingentes et variables. Il suit de là que pour eux il suffit de la certitude probable, laquelle arrive à la vérité le plus souvent, bien qu'en un petit nombre de cas elle soit en défaut par rapport à la vérité. Or,

il est plus probable que la parole de plusieurs contienne la vérité que la parole d'un seul. Lors donc que l'accusé qui nie est seul et que plusieurs témoins affirment la même chose que l'accusateur, il a été statué raisonnablement, dans le droit divin et humain, qu'on s'en tienne à la parole des témoins. D'autre part, toute multitude est comprise en trois choses, savoir le commencement, le milieu et la fin; aussi bien, d'après Aristote, au livre I *du Ciel et du Monde* (ch. I, n. 4; de S. Th., leç. 2), *nous parlons de tout et de complet quand nous avons le nombre trois.* Et, précisément, ce nombre trois est obtenu quand deux témoins sont d'accord avec celui qui accuse. C'est pour cela qu'est requis le nombre de deux témoins; ou, en vue d'une plus grande certitude, le nombre trois, qui est la multitude parfaite, dans les témoins eux-mêmes. De là vient que dans l'*Ecclésiaste* il est dit, ch. IV (v. 12) : *Un triple cordon se rompt difficilement.* Et saint Augustin, sur cette parole marquée en saint Jean, ch. VIII (v. 17), *le témoignage de deux hommes est vrai,* dit (traité XXXVI), *que par là est recommandée, selon le sens du mystère, la Trinité, où se trouve l'éternelle fixité de la vérité* ».

L'*ad primum* répond que « quelque grande que fût la multitude des témoins qu'on fixerait, le témoignage pourrait toujours être quelquefois inique, puisqu'il est écrit, dans l'*Exode* ch. XXIII (v. 2) : *Ne suis point la foule pour faire le mal.* Toutefois, parce qu'on ne peut point, en ces sortes de matière, avoir une certitude infaillible, il ne faut pas négliger la certitude qui peut être obtenue d'une façon probable par deux ou trois témoins, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* formule les règles essentielles qui doivent être suivies quand les témoins ne sont pas d'accord. — « Le désaccord des témoins sur des circonstances principales, qui varient la substance du fait, comme le temps, ou le lieu, ou les personnes dont il est principalement question, enlève toute efficacité au témoignage; car, étant en désaccord sur de tels points, ils semblent être isolés dans leurs témoignages et parler de faits différents; c'est ainsi que si l'un dit que telle chose a été faite en tel temps ou en tel lieu, et l'autre en un autre temps

ou en un autre lieu, ils ne semblent point parler du même fait. Toutefois, le témoignage n'est pas atteint, si l'un dit ne pas se souvenir, tandis que l'autre affirme déterminément le temps ou le lieu. Que si, en ces choses principales, les témoins de l'accusateur et ceux de l'accusé sont en désaccord, quand ils sont d'un nombre égal et d'une dignité pareille, on doit tenir pour l'accusé; parce que le juge doit être plus facile à absoudre qu'à condamner, sauf peut-être dans les causes favorables, comme est la cause de la liberté et autres de ce genre » : dans ces causes, en effet, le jugement de condamnation est plutôt de nature à favoriser les personnes, et ne court risque de nuire que dans les choses. « Si ce sont les témoins d'une même partie qui sont en désaccord, le juge doit par le mouvement de son âme saisir à quelle partie il faut se tenir; soit en raison du nombre des témoins, ou de leur dignité, ou du caractère favorable de la cause, ou de la condition de l'affaire et des témoignages. Combien plus faut-il rejeter le témoignage du même témoin quand il est en désaccord avec lui-même, interrogé sur ce qu'il a vu ou ce qu'il sait. Il n'en serait pas de même, s'il était interrogé sur ce qu'il pense ou sur ce qu'on dit; car il peut être mû à répondre diversement selon les diverses choses vues et entendues », au cours même du procès. — « Quand le désaccord du témoignage porte sur des circonstances qui ne touchent point à la substance du fait, comme si le temps était nuageux ou serein, ou si la maison était peinte ou non, ou autres choses de ce genre, ce désaccord ne nuit pas au témoignage; parce que les hommes n'ont point coutume de faire beaucoup d'attention à ces choses; d'où il suit qu'elles tombent facilement de la mémoire. Bien plus, un certain désaccord sur ces points rend le témoignage plus croyable, comme le dit saint Jean Chrysostome, *sur saint Matthieu* (homélie I); parce que s'ils étaient d'accord en toutes choses, même sur les plus petites, ils sembleraient s'être entendus pour dire le même discours. Et toutefois ceci encore est laissé à la prudence du juge, pour que lui-même le discerne ». — Ce dernier mot nous redit la parole d'or tant de fois rencontrée sous la plume de saint Thomas, quand il s'agit

de toutes ces déterminations ou décisions relatives aux actes humains devant être appréciés ou jugés par nous; et c'est que tout se ramène ici à la prudence. Suivant le beau mot de tout à l'heure au sujet du juge, *le mouvement de l'âme* doit ici, sur le moment même et d'après toutes les circonstances concrètes du cas à trancher, découvrir la résolution à prendre ou la solution à donner : *debet judex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum* ».

L'*ad tertium* fait observer que « ces prescriptions » marquées dans le canon que l'objection citait, « s'appliquent spécialement aux évêques, prêtres, diacres et clercs de l'Église Romaine, à cause de sa dignité. Et cela, pour une triple raison. — D'abord, parce que dans cette Église de tels sujets doivent être institués » et promus « qu'il faille croire à leur sainteté plus qu'à la déposition » contraire « de nombreux témoins. — Secondement, parce que les hommes qui ont à juger les autres, souvent, à cause de la justice » qu'ils doivent rendre, « ont de nombreux adversaires. Aussi bien ne faut-il pas croire indistinctement aux témoins qui déposent contre eux, à moins qu'une grande multitude soit d'accord. — Troisièmement, parce que la condamnation de l'un deux dérogerait dans l'opinion des hommes à la dignité de cette Église et à son autorité; chose plus périlleuse que de tolérer en elle quelque pécheur, à moins qu'il ne soit tout à fait public et manifeste au point de causer un grave scandale ». — Quelle admirable réponse! et comme nous voyons, par elle, avec quel respect et quelle déférence et quels égards souverains on doit traiter tout ce qui touche à ce sanctuaire suprême de l'autorité et de la dignité qu'est parmi les hommes l'Église Romaine.

D'une façon générale et comme règle ordinaire, le témoignage de deux ou trois témoins, contrôlé d'ailleurs en toute sagesse et prudence, suffit pour faire foi en justice; car il donne, sinon la certitude absolue, qui n'est point dans la nature des choses humaines, du moins la certitude probable, si l'on peut ainsi s'exprimer, ou la certitude morale que ces choses-là comportent. — Mais que faut-il, du côté d'un témoin,

pour que son témoignage puisse être rejeté? Est-il nécessaire qu'il y ait faute de sa part? ou peut-on le rejeter même en dehors de toute faute. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si le témoignage de quelqu'un peut être écarté sans qu'il y ait faute de sa part?

Trois objections veulent prouver que « le témoignage de quelqu'un ne doit être écarté que pour une faute ». — La première fait remarquer qu' « il en est à qui l'on inflige comme une peine de n'être pas admis à témoigner; selon qu'on le voit pour ceux qui sont notés d'infamie. Or, la peine ne s'inflige que pour une faute. Donc il semble qu'on ne doit écarter le témoignage de personne, si ce n'est en raison d'une faute ». — La seconde objection dit qu' « *on doit présumer le bien de chacun à moins d'évidence contraire*. Or, il est de la bonté d'un homme qu'il porte un témoignage vrai. Puis donc que le contraire ne peut être établi qu'en raison d'une faute, il semble que le témoignage de personne ne doit être écarté, si ce n'est en raison de quelque faute ». — La troisième objection déclare qu' « aux choses qui sont de nécessité de salut nul n'est rendu inapte qu'en raison du péché. Or, témoigner de la vérité est chose nécessaire au salut, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. I). Donc nul ne doit être exclu du fait de témoigner, sinon pour une faute ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Grégoire dit (Registre, liv. XIII, ép. XLV; ou liv. XI, ép. LVI) et on le trouve, II, q. I (canon *In primis*) : *Parce que l'évêque a été accusé par ses serviteurs, il faut savoir qu'on n'a dû aucunement les entendre.* »

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le témoignage, comme il a été dit (article précédent), n'a pas une certitude infaillible mais probable. Et voilà pourquoi, quoi que ce

soit qui apporte une probabilité en sens contraire, le témoignage en est rendu inefficace. Or, il est rendu probable que quelqu'un n'est point ferme dans le témoignage de la vérité, quelquefois en raison d'une faute, comme pour les infidèles, les infâmes, et pareillement ceux qui sont coupables d'un crime public, lesquels ne peuvent pas non plus accuser; d'autres fois, sans aucune faute. Et cela, soit pour un défaut de raison, comme on le voit au sujet des enfants, des hommes privés de raison et des femmes; ou en raison des dispositions affectives, comme on le voit pour les ennemis et pour les personnes conjointes ou familières; ou aussi à cause de la condition extérieure, comme sont les pauvres, les esclaves ou les serviteurs et ceux à qui des ordres peuvent être donnés, au sujet desquels il est probable qu'ils peuvent facilement être induits à porter témoignage contre la vérité. Par où l'on voit que le témoignage de quelqu'un peut être écarté et en raison d'une faute, et en dehors de cette raison-là ».

L'*ad primum* déclare qu' « écarter quelqu'un du témoignage appartient plutôt à la précaution du faux témoignage à éviter qu'à la peine. Aussi bien la raison donnée par l'objection ne suit pas ».

L'*ad secundum* explique qu' « on doit présumer le bien de tout homme à moins d'évidence contraire, pourvu qu'il ne s'agisse pas du péril de quelqu'autre, car, dans ce cas, il faut être prudent et prendre la précaution de ne pas croire facilement à n'importe qui, selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. IV (v. I) : *Ne croyez point à tout esprit.* »

L'*ad tertium* dit que « témoigner est chose nécessaire au salut, à supposer l'idonéité du témoin et l'ordre du droit. Aussi bien rien n'empêche que d'aucuns soient excusés de ne point porter témoignage, s'ils ne sont point tenus pour idoines selon les règles du droit ».

Par mesure de précaution ou de prudence, on peut raisonnablement et d'une façon juste écarter le témoignage de certains sujets, bien qu'on ne puisse invoquer contre eux aucune

faute. — Dans un dernier article, saint Thomas se demande quelle est la gravité du péché de faux témoignage commis en justice. Est-ce toujours un péché mortel?

Article IV.

Si le faux témoignage est toujours un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « le faux témoignage n'est pas toujours un péché mortel ». — La première dit qu' « il arrive quelquefois que quelqu'un porte un faux témoignage par ignorance du fait. Or, une telle ignorance excuse du péché mortel. Donc le faux témoignage n'est pas toujours un péché mortel ». — La seconde objection rappelle que « le mensonge qui est utile à quelqu'un et ne nuit à personne est un mensonge officieux, lequel n'est pas un péché mortel. Or, parfois, c'est un tel mensonge qui se trouve dans le faux témoignage; comme si quelqu'un rend un faux témoignage pour libérer quelqu'autre de la mort, ou d'une injuste sentence tramée par d'autres faux témoins ou par la perversité du juge. Donc un tel faux témoignage n'est pas un péché mortel. » — La troisième objection fait remarquer qu' « on requiert du témoin le serment pour qu'il craigne de pécher mortellement en se parjurant. Or, cela ne serait point nécessaire, si le faux témoignage n'est pas toujours un péché mortel ». Donc le faux témoignage lui-même était un péché mortel.

L'argument *sed contra* cite simplement le mot des *Proverbes*, ch. XIX (v. 5, 9), où « il est dit : *Le faux témoin ne restera pas impuni* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le faux témoignage a une triple difformité. — D'abord, celle du parjure ; car les témoins ne sont admis qu'après avoir prêté serment. Et, de ce chef, il est toujours un péché mortel. — Secondement, la violation de la justice. A ce titre, il est un péché mortel de son espèce, comme toute autre injustice. Aussi bien, dans le précepte du Décalogue, est-ce sous cette forme que le faux té-

moignage est interdit, quand il est marqué, au livre de l'*Exode*, ch. xx (v. 16) : *Ne dis point de faux témoignage contre ton prochain* : celui-là, en effet, qui empêche quelqu'un de commettre une injustice n'agit point contre ce quelqu'un, mais seulement celui qui va contre son droit. — Troisièmement, la fausseté elle-même ; auquel titre tout mensonge est un péché. Mais, de ce chef, le mensonge n'a pas toujours d'être un péché mortel ».

L'*ad primum* déclare que « dans le témoignage qu'il porte, l'homme ne doit point affirmer pour certain, comme le sachant, ce dont il n'est point certain ; mais il doit donner comme douteux ce qui est douteux et affirmer pour certain ce dont il est certain. Toutefois, parce qu'il arrive en raison des défaillances de la mémoire de l'homme que parfois l'homme se croit certain de ce qui est faux, si, après y avoir pensé avec le soin voulu, quelqu'un se croit certain de ce qui est faux, il ne pèche point mortellement en l'affirmant ; car il ne dit point un faux témoignage par soi et intentionnellement, mais accidentellement et contrairement à son intention ».

L'*ad secundum* dit que « le jugement injuste n'est pas un jugement. Aussi bien le faux témoignage porté dans un jugement injuste pour empêcher l'injustice n'a point la raison de péché mortel en raison du jugement ou de la justice violée ; mais seulement en raison du serment violé ». — La seconde des trois difformités dont il a été parlé au corps de l'article, n'existe pas ici.

L'*ad tertium* explique que « les hommes ont le plus en horreur les péchés qui sont contre Dieu, comme étant les plus graves ; et parmi eux se trouve le parjure. Les péchés contre le prochain ne leur inspirent point la même horreur. Et c'est pour cela qu'à l'effet d'obtenir une plus grande certitude dans le témoignage, on requiert le serment de la part du témoin ». — On voit, par cette réponse, combien pèchent contre les intérêts de la vérité et de la justice, les théoriciens ou les législateurs modernes qui ne veulent plus du serment prêté en justice. L'impiété contre Dieu se retourne ici directement contre le bien des hommes et de la société.

Le faux témoignage rendu en justice est toujours un péché mortel, sinon toujours en raison du mensonge, toujours du moins en raison du parjure, et aussi en raison de l'injustice s'il va à l'encontre d'une cause juste.

Il ne nous reste plus qu'un dernier point à examiner au sujet des injustices dans l'acte du jugement; savoir l'injustice qui se commet de la part des avocats. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXI

DE L'INJUSTICE QUI SE FAIT DANS LE JUGEMENT DE LA PART DES AVOCATS

Cette question comprend quatre articles :

1° Si un avocat est tenu de prêter son patronage à la cause des pauvres?
2° Si quelqu'un doit être repoussé de l'office d'avocat?
3° Si l'avocat pèche en défendant une cause injuste?
4° S'il pèche en acceptant de l'argent pour son patronage?

De ces quatre articles, le premier examine la condition de nécessité qui peut obliger un avocat à prêter son patronage; les trois autres, les conditions de personne, de cause, de rémunération, qui regardent la licéité dans l'accomplissement de l'office d'avocat. — D'abord la nécessité.

Article Premier.

Si un avocat est tenu de prêter son patronage à la cause des pauvres?

Ici encore nous avons un article du plus haut intérêt pour les questions qui touchent aux rapports des hommes entre eux dans l'ordre de la justice ou de la charité. Nous allons retrouver, précisées à nouveau et appliquées au cas particulier qui nous occupe, les règles de morale sur lesquelles nous avons dû appuyer plus haut quand il s'est agi des œuvres de miséricorde.

Trois objections veulent prouver qu' « un avocat est tenu de donner son patronage à la cause des pauvres ». — La première arguë de ce qu' « il est dit dans l'*Exode*, ch. XXIII (v. 5) : *Si tu vois l'âne de celui qui te hait gisant tombé sous sa charge, tu ne passeras pas outre, mais tu le relèveras avec lui.* Or, il n'y a pas un moindre péril pour le pauvre si sa cause est opprimée contre la justice, que si son âne gît tombé sous sa charge. Donc un avocat est tenu de donner son patronage à la cause des pauvres ». — La seconde objection apporte à nouveau le beau texte de « saint Grégoire » déjà vu plus haut dans la question de l'aumône, où il est « dit, dans une homélie (Hom. IX sur l'Évangile) : *Que celui qui a l'intelligence prenne garde de se taire; que celui qui a l'abondance des biens, veille à ne point se ralentir dans les largesses de la miséricorde; que celui qui a l'art du gouvernement s'étudie avec le plus grand soin à faire part de son usage et de son service au prochain; que celui qui a l'occasion de parler au riche craigne d'être condamné pour son talent enfoui, si, quand il le peut, il n'intercède point, auprès de lui, pour les pauvres.* Or, chacun est tenu de ne point cacher le talent confié mais de le distribuer utilement, comme on le voit par la peine du serviteur qui avait caché son talent, en saint Matthieu, ch. XXV (v. 24 et suiv.). Donc un avocat est tenu de parler pour les pauvres ». — La troisième objection fait observer que « le précepte portant sur les œuvres de miséricorde à accomplir, parce qu'il est affirmatif, oblige selon le lieu et le temps, chose qui se vérifie surtout dans la nécessité. Or, le temps de la nécessité semble se trouver quand la cause de quelque pauvre est opprimée. Donc, en pareil cas, il semble qu'un avocat est tenu de donner son patronage à la cause des pauvres ».

L'argument *sed contra* déclare qu' « il n'y a pas une moindre nécessité en celui qui a besoin de nourriture qu'en celui qui a besoin d'avocat. Or, celui qui a la possibilité de donner la nourriture n'est point toujours tenu de donner la nourriture au pauvre. Donc l'avocat non plus n'est point toujours tenu de donner son patronage à la cause des pauvres ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le fait de

prêter son patronage à la cause des pauvres étant une œuvre de la miséricorde, nous devons dire ici ce qui a été dit plus haut des autres œuvres de miséricorde (q. 32, art. 5, 9) ». Et le saint Docteur rappelle, en la précisant encore, la doctrine déjà exposée à l'endroit précité. « C'est qu'en effet, nous dit-il, nul n'est à même de pourvoir par son œuvre de miséricorde à tous ceux qui sont dans le besoin. Aussi bien, comme le marque saint Augustin, au livre I de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXVIII), *dès là que vous ne pouvez pas être utile à tous, il faut surtout pourvoir à ceux qui selon l'opportunité des lieux et des temps ou de toutes autres choses vous sont unis, par une sorte de destin, de façon plus étroite.* — Il dit, remarque saint Thomas, *selon l'opportunité des lieux;* parce que l'homme n'est point tenu de chercher à travers le monde les indigents aux besoins desquels il subvienne; mais il suffit qu'à ceux qui se présentent à lui il rende l'œuvre de miséricorde. Et de là vient qu'il est dit dans l'*Exode*, ch. XXIII (v. 4) : *Si tu rencontres le bœuf de ton ennemi ou son âne qui soient égarés, ramène-les à lui.* — Il ajoute : *et des temps;* parce que l'homme n'est point tenu de pourvoir aux nécessités à venir des autres; mais il suffit qu'il vienne au secours de la nécessité présente. C'est pour cela qu'il est dit, dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 17) : *Celui qui voyant son frère souffrir de la nécessité fermera sur lui ses entrailles,* etc. — Il dit enfin : *ou de toutes autres choses;* parce que l'homme doit surtout ses soins à ceux qui lui sont unis par quelque nécessité que ce puisse être; selon cette parole de la première épître *à Timothée*, ch. V (v. 8) : *Si quelqu'un n'a pas soin des siens et surtout de ceux de sa maison, il a renié la foi* ».

Voilà donc, du côté de ceux qui sont dans le besoin, les conditions qui peuvent exiger qu'on vienne à leur secours par des œuvres de miséricorde. « Toutefois, ajoute saint Thomas, lorsque ces circonstances se produisent, il reste à considérer si celui qui est dans la nécessité l'est au point qu'il n'apparaît pas sur l'heure comment il est possible de subvenir par une autre voie à cette nécessité. Dans ce cas, on est tenu d'exercer à son endroit l'œuvre de miséricorde. Mais s'il apparaît, au

moment même, qu'il puisse être subvenu à sa nécessité, soit par lui-même, soit par une autre personne qui lui tienne de plus près ou qui ait plus de moyens, on n'est point tenu par une loi de nécessité à subvenir à celui qui est dans le besoin, en telle sorte que si on ne le fait pas on pèche; bien que si l'on y subvient, sans qu'il y ait une telle nécessité, on fasse un acte louable ».

Après avoir formulé de nouveau ces règles essentielles, où nous avons pu remarquer le surcroît de lumière projetée sur tout ce que nous avions déjà dit à propos de l'aumône (q. 32, art. 5, 6) et à propos du droit de propriété (q. 66, art 2, 7), saint Thomas conclut, au sujet de la question qui nous occupe : « Ainsi, l'avocat n'est point tenu de toujours donner son patronage à la cause des pauvres, mais seulement quand se présentent les conditions qui viennent d'être marquées. Sans quoi il faudrait qu'il laisse toutes autres affaires et ne s'occupe que de porter secours aux seules causes des pauvres. — Et, ajoute saint Thomas, il en faut dire autant du médecin pour ce qui est des soins à donner aux pauvres ». Cette dernière remarque nous montre que tout mode d'utilité sociale, quelle qu'en soit la nature, et quelque libre ou indépendant qu'il puisse être, ne laisse pas de créer, à l'endroit du prochain, des obligations strictes de charité et même de justice transcendante, au sens où nous l'avons expliqué plus haut, dans les questions précitées tout à l'heure. C'est d'ailleurs ce que nous donnait à entendre le beau texte de saint Grégoire reproduit dans la seconde objection.

L'*ad primum* applique à la première objection la doctrine du corps de l'article. « Lorsque l'âne de quelqu'un gît tombé sous sa charge, il ne peut dans ce cas être subvenu autrement à cette nécessité sinon par le secours de ceux qui sont là; et voilà pourquoi ils sont tenus de prêter leur concours. Mais ils n'y seraient point tenus s'il était possible d'y subvenir de par ailleurs ».

L'*ad secundum* fait la même application pour la seconde objection. « L'homme est tenu de distribuer utilement le talent qui lui a été confié, en tenant compte de l'opportunité des

lieux, des temps et des autres choses, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* insiste dans le même sens. « Ce n'est point toute nécessité qui crée l'obligation d'y subvenir, mais seulement celle qui a été dite » (au corps de l'article).

Un avocat peut être tenu, en stricte rigueur de charité, de prêter son patronage à la cause des pauvres : il l'est toujours quand il s'agit d'un pauvre dont la cause, injustement foulée aux pieds, ne peut être défendue *hic et nunc* que par le concours qu'il peut lui-même lui prêter. En dehors de ce cas d'absolue nécessité, prêter son concours pourra être chose bonne de la part d'un avocat; ce ne sera point chose obligatoire. — Mais qui est-ce donc qui peut remplir l'office d'avocat? Est-ce indistinctement n'importe quel sujet? Ou n'y a-t-il pas certains sujets qui se trouvent de droit écartés de cet office : et, à supposer que cela soit, comme ce l'est en effet, peut-on justifier, du point de vue de la raison, de telles exceptions? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si c'est à propos que certains sont repoussés, d'après le droit, de remplir l'office d'avocat?

Trois objections veulent prouver que « c'est mal à propos que certains sont repoussés, par le droit, de remplir l'office d'avocat ». — La première arguë de ce que « nul ne doit être repoussé de l'accomplissement des œuvres de miséricorde. Or, donner son patronage aux causes en litige appartient aux œuvres de miséricorde, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc nul ne doit être repoussé de cet office ». — La seconde objection fait observer qu' « il ne semble pas que le même effet provienne de causes contraires. Or, être appliqué aux choses divines et être adonné aux péchés sont choses contraires. C'est

donc mal à propos que sont exclus de l'office d'avocat : quelques-uns en raison de la religion, comme les moines et les clercs ; et quelques autres en raison de leurs fautes, comme les infâmes et les hérétiques ». — La troisième objection déclare que « l'homme doit aimer le prochain comme lui-même. Or, c'est un effet de l'amour qu'un avocat donne son patronage à la cause de quelqu'un. Puis donc qu'il est concédé à quelques-uns de pouvoir être avocats pour eux-mêmes, ce n'est pas à propos qu'il leur soit défendu de donner leur patronage à la cause des autres ».

L'argument *sed contra* oppose que dans le Décret de Gratien, Cause « III, q. VII (canon *Infames*), de nombreuses personnes sont écartées de l'office qui consiste à postuler ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « un sujet peut être empêché d'accomplir un acte donné pour une double raison : ou pour une raison d'impuissance ; ou pour une raison d'inconvenance. Seulement, l'impuissance exclut de l'acte d'une façon pure et simple ; tandis que l'inconvenance n'en exclut pas d'une façon absolue : elle pourra, en effet, céder la place à la nécessité. — Ainsi donc, de l'office d'avocats, certains se trouvent écartés par impuissance, en raison du manque de quelque sens : soit intérieur, comme les fous et les enfants ; soit extérieur, comme les sourds et les muets. A l'avocat, en effet, est nécessaire : et la compétence intérieure, qui le rende à même de montrer la justice de la cause qu'il assume ; et, aussi, la parole avec l'ouïe qui lui permettent tout ensemble de s'exprimer et d'entendre ce qui lui est dit. En raison de cela, ceux qui sont en défaut sur ces points sont complètement empêchés d'être avocats soit pour eux-mêmes soit pour les autres. — La convenance par rapport à l'accomplissement de cet office est enlevée d'une double manière. D'abord, par le fait que quelqu'un est obligé à des choses plus grandes. C'est pour cela qu'il ne convient pas que les moines et les prêtres soient avocats dans aucune cause, quelle qu'elle puisse être ; et les clercs, dans les jugements séculiers » ou civils : « parce que ces sortes de personnes sont astreintes aux choses divines. D'une autre manière, en raison d'un défaut de la personne : soit corporel,

comme c'est le cas des aveugles qui ne peuvent point convenablement assister au jugement; soit spirituel, pour autant qu'il ne convient pas que celui qui a méprisé la justice en lui-même se fasse le défenseur de la justice en un autre : et voilà pourquoi les infâmes, les infidèles et les condamnés pour crimes graves ne sauraient décemment être avocats. Toutefois, à ce manque de convenance la nécessité est préférée. Et de là vient que ces sortes de personnes peuvent pour elles-mêmes ou pour les personnes qui leur sont jointes, remplir l'office d'avocat. Aussi bien, même les clercs peuvent être avocats pour leurs églises; et les moines, pour la cause de leur monastère, si l'abbé » ou le supérieur « le leur ordonne ».

L'*ad primum* déclare que « des œuvres de miséricorde se trouvent empêchés parfois quelques-uns pour une raison d'impuissance ; et parfois aussi pour un manque de convenance. C'est qu'en effet toutes les œuvres de miséricorde ne conviennent point à tous : et, par exemple, il ne convient pas aux sots de donner des conseils ; ni, aux ignorants, d'instruire ».

L'*ad secundum* répond que « comme la vertu est gâtée par le trop et le trop peu ; de même un sujet peut manquer de convenance en raison du plus et en raison du moins. De là vient que quelques-uns sont écartés de l'office d'avocat patronnant les causes en justice, parce qu'ils sont plus grands que cet office : tels, les prêtres et les religieux; et d'autres, parce qu'ils sont trop bas pour que cet office leur convienne : comme sont les infâmes et les infidèles ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « il n'y a point pour l'homme une égale nécessité à s'occuper des causes des autres comme de sa propre cause; parce que les autres peuvent d'une autre manière pourvoir à ce qui les regarde. Aussi bien la raison n'est-elle point la même », de part et d'autre, comme le concluait, à tort, l'objection.

C'est donc très à propos que certains sujets sont écartés de l'office d'avocat, soit parce qu'ils sont dans l'impuissance radicale de remplir cet office, soit parce que leur état ou trop noble ou trop abject demande qu'en effet cet office ne leur soit point

confié. — Mais quand un sujet est apte à remplir l'office d'avocat, peut-il indistinctement accepter de patronner n'importe quelle cause; et, par exemple, s'il patronnait une cause injuste, serait-il exempt de péché? — Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant.

Article III.

Si un avocat pèche quand il défend une cause injuste?

Trois objections veulent qu' « un avocat ne pèche point quand il défend une cause injuste ». — La première dit que « comme un médecin fait preuve d'habileté quand il guérit un mal dont on désespère, de même aussi l'habileté d'un avocat éclate quand il peut défendre une cause injuste. Or, le médecin est loué s'il guérit un mal désespéré. Donc l'avocat, non plus, ne pèche pas, mais plutôt doit être loué, quand il défend une cause injuste ». — La seconde objection déclare qu' « il est permis de se désister de n'importe quel péché. Or, l'avocat est puni, s'il livre sa cause, comme on le voit, II, q. III (canon : *Si quem pœnituerit*). Donc l'avocat ne pèche point en défendant une cause injuste, quand il s'est chargé de cette cause ». — La troisième objection fait observer qu' « il semble que c'est un péché plus grand si on use d'injustice pour défendre une cause juste, par exemple en produisant de faux témoins ou en alléguant de fausses lois, que si l'on défend une cause injuste; car l'un est un péché dans la forme et l'autre dans la matière. Or, il semble qu'il est permis à l'avocat d'user de telles astuces; comme il est permis au soldat de combattre en se servant de ruses. Donc il semble que l'avocat ne pèche point, s'il défend une cause injuste ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, au second livre des *Paralipomènes*, ch. XIX (v. 2) : *Tu prêtes secours à l'impie; et, à cause de cela, tu as mérité la colère du Seigneur*. Or, l'avocat qui défend une cause injuste prête secours à l'impie. Donc il pèche et mérite la colère du Seigneur ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette règle de morale, qu' « il est illicite à quelqu'un de coopérer à l'accomplissement d'un mal, soit en le conseillant, soit en y aidant, soit en y consentant de quelque manière que ce puisse être ; parce que celui qui conseille ou qui aide est d'une certaine manière agissant ; et l'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. I (v. 32), que *sont dignes de mort, non pas seulement ceux qui font le péché mais encore ceux qui consentent à ceux qui le font*. Aussi bien il a été dit plus haut (q. 62, art. 7), que tous ceux qui sont dans ce cas sont tenus à la restitution. Or, il est manifeste que l'avocat donne secours et conseil à celui dont il patronne la cause. Par conséquent, si, d'une façon consciente, il défend une cause injuste, sans aucun doute il pèche gravement ; et il est tenu à la restitution du dommage que la partie adverse subit, contrairement à la justice, à cause du secours prêté par lui. Que s'il défend une cause injuste par ignorance et en la croyant juste, il est excusé dans la mesure où l'ignorance peut excuser ».

L'*ad primum* n'accepte pas la parité de l'objection entre le médecin et l'avocat. « Le médecin qui accepte de soigner un mal désespéré ne fait tort à personne. L'avocat, au contraire, qui prend une cause injuste lèse celui contre qui il donne son patronage. Et voilà pourquoi la raison n'est pas la même. Et s'il paraît digne d'éloge pour l'habileté de son art, il pèche néanmoins dans l'ordre de la volonté dont l'injustice lui fait abuser de son art pour le mal ». — On remarquera, dans cette réponse, la distinction essentielle établie entre l'art et la justice. Tel peut être un avocat d'un mérite hors de pair dans l'ordre de son art, qui demeure cependant, au point de vue de la morale et de la conscience, dans l'exercice même de son art, un criminel digne de tout mépris.

L'*ad secundum* formule une règle extrêmement sage et de la plus haute moralité dans ces délicates questions du rôle des avocats. « L'avocat qui a cru, au début, une cause juste et qui ensuite dans le cours du procès la reconnaît injuste, ne doit point trahir cette cause, en ce sens qu'il aide la partie adverse ou qu'il lui révèle les secrets de sa propre cause. Mais il peut et il doit abandonner cette cause, ou amener celui dont il gère

la cause à céder ou à entrer en composition sans dommage pour l'adversaire ».

L'*ad tertium* nous redit, en l'appliquant à la question actuelle, ce que nous avions déjà vu au sujet de la guerre. « Comme il a été dit plus haut (q. 40, art. 3), remarque saint Thomas, il est permis au soldat ou au chef, dans une guerre juste, de se servir d'embûches, en cachant prudemment ce qu'il doit faire, mais non en commettant des faux d'une manière frauduleuse; car, *même à l'endroit de son ennemi il faut garder la fidélité*, comme le dit Cicéron, au livre III du *Devoir* (ch. XXIX). Aussi bien à l'avocat qui défend une cause juste il est également permis de cacher prudemment ce qui pourrait empêcher la marche de son procès; mais il ne lui est point permis d'user de fausseté ».

L'avocat qui défend sciemment une cause injuste pèche gravement et doit restituer le dommage porté par son concours à la partie adverse. Telle est la conclusion expresse de saint Thomas et de la saine raison : sa teneur même montre qu'il s'agit là, non des causes criminelles, où l'on ne fait point de tort à une partie adverse et où d'ailleurs la culpabilité de l'accusé n'existe en justice que si elle est juridiquement établie, mais des seules causes civiles. — Un dernier article va examiner s'il est permis à l'avocat d'accepter de l'argent pour son acte de patronage. Nous allons voir la sage réponse de saint Thomas.

ARTICLE IV.

S'il est permis à l'avocat de prendre de l'argent pour son patronage?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis à l'avocat de prendre de l'argent pour son acte de patrociner ». — La première déclare que « les œuvres de miséricorde ne doivent point se faire en vue d'une rémunération humaine; selon cette parole que nous lisons en saint Luc, ch. XIV

(v. 12) : *Lorsque vous faites un déjeuner ou un dîner, n'appelez pas vos amis, ni vos voisins riches, de peur qu'eux aussi ne vous invitent à leur tour et que rétribution vous soit faite.* Or, donner son patronage à la cause de quelqu'un appartient aux œuvres de miséricorde, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Donc il n'est point permis à l'avocat de recevoir une rétribution d'argent pour le patronage donné ». — La seconde objection dit que « le spirituel ne doit pas être échangé contre le temporel. Or, le patronage accordé semble être quelque chose de spirituel, étant un certain usage de la science du droit. Donc il n'est point permis à un avocat de recevoir de l'argent pour le patronage accordé ». — La troisième objection fait remarquer que « comme la personne de l'avocat concourt au jugement, de même aussi la personne du juge et la personne du témoin. Or, selon saint Augustin, dans sa lettre *à Macédonius* (ép. CLIII, ou LIV, ch. VI), *le juge ne doit pas vendre son jugement, ni le témoin son témoignage vrai.* Donc l'avocat non plus ne peut pas vendre son juste patronage ».

L'argument *sed contra* est un autre mot de « saint Augustin » qui « dit, au même endroit, que *l'avocat vend licitement son juste patronage, et le jurisconsulte son conseil véritable* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « dans les choses qu'un homme n'est point tenu de donner à un autre, on peut accepter une rétribution pour le fait de les donner. Or, il est manifeste que l'avocat n'est point toujours tenu de donner son patronage ou son conseil à la cause des autres. Si donc il vend son patronage ou son conseil, il n'agit point contre la justice. La raison est la même pour le médecin qui porte secours à l'effet de guérir un malade, et de toutes les autres personnes du même genre; pourvu toutefois qu'elles fixent un prix modéré, en considérant la condition des personnes et des affaires et du travail et aussi la coutume du pays. Que si par manque de probité on extorquait quelque chose sous forme de prix immodéré, on pèche contre la justice. Aussi bien, saint Augustin dit, dans sa lettre *à Macédonius* (endroit précité), que *les choses extorquées par l'improbité et le manque de mesure ont coutume d'être exigées de nouveau, mais*

non les choses données selon une coutume tolérable ». — On ne saurait trop recommander la sage mesure dont vient de parler ici saint Thomas, après saint Augustin, à tous les hommes publics qui ont le droit d'exiger une rétribution pour leur office; et d'autre part, ceux qui bénéficient de cet office doivent savoir se plier aux justes exigences de ceux qui le remplissent : cette double disposition est d'une grande importance pour la conservation des bons rapports des hommes entre eux dans la société.

L'*ad primum* formule une réponse de haut bon sens : « L'homme n'est point toujours tenu de faire gratuitement ce qu'il peut faire sous forme de miséricorde; sans quoi il ne serait permis à personne de vendre son bien; car l'homme peut de n'importe quelle chose faire une œuvre de miséricorde. Mais quand il donne une chose sous forme d'acte de miséricorde, il doit chercher la rétribution divine, non la rétribution humaine. Pareillement, aussi, l'avocat, s'il patrocine miséricordieusement la cause des pauvres, il ne doit point se proposer la rétribution humaine, mais la rétribution divine. Toutefois, il n'est point toujours tenu de donner gratuitement son patronage ».

L'*ad secundum* déclare que « si la science du droit est une chose spirituelle, on s'en sert toutefois avec le concours du corps. Et voilà pourquoi il est permis de recevoir de l'argent par mode de compensation; sans quoi, remarque saint Thomas, il ne serait permis à aucun homme d'art de tirer profit de son art ». En pareil cas, ce n'est point ce qu'il y a de spirituel ou d'intellectuel dans l'œuvre, qui se vend ou s'achète; c'est le travail lui-même. Et si tel travail plus rapproché de l'ordre spirituel ou intellectuel se fixe à un plus haut prix, ce sera ou en raison de sa rareté, ou parce que l'acquisition de l'art qu'il suppose a demandé lui-même plus d'effort, ou parce que celui qui le détient doit faire face à un mode de vie qui exige plus de dépenses, ou pour toute autre raison analogue.

L'*ad tertium* marque la différence essentielle qui existe, sur le point qui nous occupe, entre le juge et le témoin, d'une part, et entre l'avocat, de l'autre. C'est que « le juge et le

témoin sont communs aux deux parties adverses. Et, en effet, le juge est tenu de rendre une sentence juste; et le témoin, de porter un témoignage vrai : or, la justice et la vérité ne sont pas plus pour une partie que pour l'autre ». Il se peut que le juge et le témoin, par la juste sentence ou le témoignage vrai, servent la partie adverse; et, en tous cas, ils ne se proposent jamais de servir l'une des parties, comme telle, mais la vérité et la justice. « De là vient qu'aux juges le salaire de leur travail est fixé sur les deniers publics; et les témoins reçoivent, non comme prix de leur témoignage, mais comme salaire de leur peine, les dépenses qui sont fournies soit par les deux parties, soit par celle des parties qui les produit; car *nul jamais ne vaque à la milice à ses propres frais*, comme il est dit dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 7). Mais l'avocat défend l'une des deux parties seulement. Et voilà pourquoi il peut recevoir de l'argent de la partie qu'il secourt ».

Parce qu'il sert déterminément et intentionnellement l'une des deux parties, l'avocat peut recevoir comme honoraire qui rétribue son service une certaine somme d'argent, pourvu qu'il ne s'agisse point d'une cause qu'il soit tenu de défendre en rigueur de charité et que d'autre part il soit modéré dans ce qu'il exige.

Avec ce dernier article et cette dernière question se termine, dans la suite de notre traité, la partie qui concernait les injustices commises contre le prochain par paroles dans l'acte même du jugement, et qui pouvaient provenir soit du juge, soit de l'accusateur, soit de l'accusé, soit du témoin, soit de l'avocat. — « Nous devons maintenant considérer les injures par paroles qui se commettent hors de l'acte » solennel de la justice « qu'est le jugement », c'est-à-dire dans l'ordinaire de la vie. « Et, à ce sujet, nous traiterons : premièrement, de l'injure (q. 72); secondement, de la détraction (q. 73); troisièmement, de la zizanie (q. 74); quatrièmement, de la dérision (q. 75); cinquièmement de la malédiction » (q. 76).

D'abord, de l'injure. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXII

DE L'INJURE

Cette question comprend quatre articles :

1° Ce qu'est l'injure.
2° Si toute injure est un péché mortel ?
3° S'il faut réprimer ceux qui injurient ?
4° De l'origine de l'injure ?

Ces quatre articles ont pour objet la nature, la qualité, la répression, l'origine de l'injure. — D'abord sa nature.

Article premier.

Si l'injure consiste dans les paroles?

Trois objections veulent prouver que « l'injure ne consiste point dans les paroles ». — La première observe que « l'injure implique un certain tort fait au prochain ; car elle appartient à l'injustice. Or, les paroles ne semblent point causer au prochain quelque tort ni dans sa personne ni dans ses biens. Donc l'injure ne consiste point dans les paroles ». — La seconde objection dit que « l'injure semble impliquer quelque atteinte à l'honneur. Or, l'homme peut être atteint dans son honneur et sujet à un manque d'égards, plus encore par les actes que par les paroles. Donc il semble que l'injure ne consiste point dans les paroles, mais plutôt dans les actes ». — La troisième objection fait remarquer que « l'atteinte à l'honneur qui se fait par les paroles s'appelle des noms d'*outrage* ou de *reproche*. Or,

l'injure semble être différente de l'outrage et du reproche. Donc l'injure ne consiste point dans les paroles ».

L'argument *sed contra* dit que « rien n'est perçu par l'ouïe sinon la parole. Or, l'injure est perçue par l'ouïe, selon ce mot de Jérémie, ch. xx (v. 10) : *J'ai entendu des injures tout autour*. Donc l'injure consiste dans les paroles ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'injure implique une atteinte à l'honneur de quelqu'un. Or, cela se produit d'une double manière. — Comme, en effet, l'honneur est dû à une certaine excellence, on portera, d'une première manière, atteinte à l'honneur de quelqu'un, en le privant de l'excellence qui lui valait l'honneur. Et ceci se fait par les péchés d'action » contre la justice, « dont il a été parlé plus haut (q. 64 et suiv.). — D'une autre manière, quand on porte à la connaissance de quelqu'un et à la connaissance des autres ce qui est contre l'honneur de ce quelqu'un. Or, c'est cela qui, proprement, appartient à l'injure ou à l'insulte. Chose qui se fait par certains signes expressifs. D'autre part, comme le dit saint Augustin, au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. III), *tous les signes, comparés aux paroles, sont très peu de chose : ce sont, en effet, les paroles qui, parmi les hommes, ont obtenu le primat de signifier n'importe lesquelles des choses que l'homme conçoit*. Et c'est pour cela que l'injure, à proprement parler, consiste dans les paroles. Aussi bien saint Isidore dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lett. C, car, en latin, ce que nous traduisons ici par le mot injure, s'écrit *contumelia*) qu'un homme est appelé injurieux (*contumeliosus*), *parce qu'il est prompt à proférer des paroles d'injures*. — Toutefois, parce que certains faits aussi désignent certaines choses, par où ils ont, en quelque manière la vertu de la parole qui signifie, à cause de cela, par extension, l'injure se dit aussi des faits ou des actes. Et voilà pourquoi, sur ces mots de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 30), *injurieux, superbes*, la glose dit que *les injurieux sont ceux qui par des paroles ou par des actes injurient et outragent* ».

L'*ad primum* explique que « les paroles, dans leur essence, ou pour autant qu'elles constituent des sons que l'on entend,

ne causent à autrui aucun dommage ; sauf peut-être celui de fatiguer l'ouïe, comme il arrive quand quelqu'un parle trop fort. Mais en tant qu'elles sont des signes représentant quelque chose à la connaissance des autres, de la sorte elles peuvent causer de nombreux dommages. L'un de ces dommages est que l'homme subisse une atteinte dans l'honneur ou la révérence qui doivent lui être rendus par les autres. C'est pour cela que l'injure est plus grande si quelqu'un jette à l'autre son défaut en présence d'un grand nombre. Toutefois, même s'il ne le dit qu'à lui seul, l'injure peut se trouver encore, pour autant que celui-là même qui parle agit contre le respect de celui qui l'entend ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « si quelqu'un porte atteinte à l'honneur de quelqu'autre par ses actions, c'est pour autant que ces actions constituent ou signifient ce qui est contre l'honneur de cet autre. Le premier mode n'appartient pas à l'injure » dont nous parlons, « mais aux autres espèces d'injustice mentionnées plus haut (q. 64 et suiv.). Le second appartient à l'injure, pour autant que les faits ou les actes ont la vertu des paroles en ce qui est de signifier ».

L'*ad tertium* précise les rapports de l'outrage, du reproche et de l'injure ou de l'insulte. « L'outrage et le reproche consistent dans les paroles comme aussi l'injure ; parce que dans tout cela on représente à quelqu'un son défaut, au détriment de son honneur. Mais ce défaut peut être d'une triple sorte. Il y a d'abord le défaut, dans le sens de faute ; et c'est lui qui fait l'objet des paroles injurieuses. D'une façon plus générale, le défaut se prend pour la faute et pour la peine : ceci est l'objet de l'outrage (en latin *convicium ;* et dans ce mot latin entre le mot *vice*) : le vice, en effet, a coutume de se dire non seulement pour l'âme » et pour les fautes morales, « mais aussi pour le corps » et pour tout défaut en général. « Aussi bien si quelqu'un dit à un autre, sous forme blessante, qu'il est un aveugle », au sens corporel de ce mot, « il commet un outrage (*convicium*), non une injure (*contumelia*) ; si, au contraire, il dit à un autre qu'il est un voleur, non seulement il commet un outrage, mais aussi une injure. — D'autres fois,

ce qu'on jette à la face d'un autre, c'est un défaut de diminution ou d'indigence; et en cela on déroge aussi à l'honneur qui suit n'importe quelle excellence. C'est le fait du reproche, qui se produit proprement lorsque quelqu'un rappelle au souvenir d'un autre, d'une façon odieuse, le secours qu'il lui a donné quand il était dans le besoin. Aussi bien est-il dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. xx (v. 15) : *Il donne peu et il reproche beaucoup* ». — Saint Thomas fait remarquer, en finissant, que « parfois, ces mots se prennent l'un pour l'autre ».

L'injure, au sens où nous en parlons ici, désigne proprement, une atteinte portée à l'honneur ou au respect qu'on doit à quelqu'un, en exprimant devant lui ou, plus encore, devant d'autres aussi présents, une pensée qui l'accuse de quelque défaut dans l'ordre moral, pensée qu'on exprime ou qu'on traduit soit par gestes, soit surtout par paroles. A l'injure ainsi entendue se rattache très étroitement toute action ou toute parole outrageuse de nature à humilier le sujet qu'elle vise, soit qu'elle porte sur de simples défauts corporels, soit qu'elle rappelle, d'une façon blessante, le souvenir de services précédemment rendus à qui était dans le besoin. Tous ces péchés contre la justice conviennent en une même espèce et ne diffèrent entre eux que d'une différence de degré ou de gravité. Ils ont tous ceci de commun, qu'ils vont à humilier, d'une façon injuste et blessante, le sujet qui en est le terme. De multiples mots se trouvent en usage pour les exprimer, suivant les diverses langues. En latin, nous venons de voir que saint Thomas les ramenait aux trois mots qu'il nous a expliqués : *contumelia, convicium, improprium*. En français, nous avons les mots : injure, insulte, outrage, reproche, blâme, réprimande, en supposant, pour ces trois derniers, qu'ils impliquent une intervention indue ou injustement blessante. — De l'acte foncier que ces divers mots expriment, c'est-à-dire de l'intervention outrageuse qui fait qu'on blesse dans son honneur et dans le respect qu'on lui doit tel sujet visé par les gestes que l'on fait ou les paroles que l'on dit, saint Thomas se demande tout de suite quel est le caractère

ou quelle est la qualité au point de vue moral. Devons-nous dire que cette intervention constitue un péché mortel? C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'injure ou le blâme sont un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « l'injure ou le blâme ne sont pas un péché mortel ». — La première déclare qu' « aucun péché mortel ne peut être l'acte de quelque vertu. Or, blâmer ou invectiver est l'acte d'une certaine vertu, savoir l'eutrapélie, qui a pour objet d'invectiver selon qu'il convient, d'après Aristote au livre IV de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 10; de S. Th., leç. 16). Donc le blâme ou l'injure n'est pas un péché mortel ». — La seconde objection dit que « le péché mortel ne se trouve point dans les hommes parfaits. Et cependant eux disent parfois des paroles de blâme ou d'injure; comme on le voit pour l'Apôtre, qui, dans l'épître *aux Galates*, ch. III (v. 1), dit : *O Galates insensés!* Et le Seigneur dit, en saint Luc, chapitre dernier (v. 25) : *O hommes sans intelligence et lourds de cœur pour croire!* Donc le blâme ou l'injure n'est pas un péché mortel ». — La troisième objection rappelle un point de doctrine exposé plus haut (1^a-2^{ae}, q. 88, art. 4, 6). « Bien que ce qui est péché véniel de son espèce puisse devenir mortel, il ne se peut pas cependant que ce qui est mortel de son espèce devienne véniel. Si donc dire une parole de blâme ou d'injure était un péché mortel de son espèce, il s'ensuivrait que ce serait toujours un péché mortel. Or, il semble que c'est là chose fausse; comme on le voit en celui qui d'un façon légère et par surprise ou sous le coup d'un léger mouvement de colère dit quelque mot injurieux. Donc l'injure ou le blâme ne sont point, de leur espèce, un péché mortel ».

L'argument *sed contra* fait observer que « rien ne mérite la peine éternelle de l'enfer sinon le péché mortel. Or, le blâme

ou l'injure mérite la peine de l'enfer; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. v (v. 22) : *Celui qui dira à son frère : fou, est digne de la géhenne du feu.* Donc l'outrage ou l'injure sont un péché mortel.

Au corps de l'article, saint Thomas part de cette observation, que « comme il a été dit plus haut (art. préc., *ad 1um*), les paroles ne causent point du dommage aux autres, en tant qu'elles constituent certains sons, mais en tant qu'elles signifient quelque chose. Laquelle signification procède des sentiments affectifs intérieurs. Il suit de là que dans les péchés de paroles il semble qu'il faut surtout considérer en vertu de quel sentiment tel sujet profère telles paroles. Puis donc que le blâme et l'outrage ou l'injure impliquent de soi une certaine atteinte à l'honneur, si l'intention de celui qui les profère se porte à ce que par les paroles qu'il dit il enlève l'honneur d'autrui, c'est là proprement et par soi dire un outrage ou une injure. Et ceci est un péché mortel, non moins que le vol ou la rapine; car l'homme n'aime pas moins son honneur que les biens qu'il possède. — Mais si quelqu'un adresse à un autre une parole de blâme ou de reproche, non dans la volonté de porter atteinte à son honneur, mais peut-être en vue de la correction ou pour toute autre chose de ce genre, il ne dit point un blâme outrageant ou un reproche injurieux formellement et par soi, mais d'occasion et matériellement, en tant qu'il dit ce qui peut être un outrage ou une injure. Aussi bien cela peut être quelquefois un péché véniel; et quelquefois, sans aucun péché. Toutefois », ajoute saint Thomas, — et cette remarque du saint Docteur nous montre le soin jaloux qu'il a de veiller sur tout ce qui concerne le respect du prochain — « en ceci, la discrétion est nécessaire, afin que l'homme use modérément de telles paroles. Il se pourrait, en effet, que le blâme, proféré ainsi inconsidérément, serait si grave qu'il enlèverait l'honneur de celui contre qui on le proférerait. Et, dans ce cas, l'homme pourrait pécher mortellement, même s'il n'entendait point porter atteinte à l'honneur d'autrui. Comme, du reste aussi, fait observer saint Thomas, celui qui en jouant d'une façon inconsidérée frappe quel-

qu'autre, s'il le blesse grièvement, il n'est point exempt de faute ». Dans ces divers cas, en effet, l'homme est inexcusable de n'avoir pas apporté plus d'attention à l'acte d'où pouvaient venir et d'où viennent alors de tels maux.

L'*ad primum* explique qu' « il convient à celui qui a la vertu d'eutrapélie » dont le propre est de présider à une certaine aimable taquinerie dans les rapports de détente et de jeu qu'ont les hommes entre eux, « de dire quelques légères paroles de blâme ou de reproche, ou de critique, non pour humilier ou pour contrister celui contre qui on les dit, mais plutôt pour divertir et amuser. Et cela peut être sans aucun péché, si l'on observe les circonstances voulues. Mais si quelqu'un ne redoute point de contrister celui contre qui se profèrent ces sortes de critiques plaisantes, pourvu seulement qu'il excite le rire des autres, c'est là chose vicieuse, comme il est dit » par Aristote « au même endroit » que citait l'objection. — Nous aurons à parler plus tard de la vertu que vient de mentionner ici saint Thomas après Aristote. Elle formera l'objet d'un article spécial, dans la question de la modestie ou de la mesure en ce qui est des mouvements et des actes extérieurs. Et nous verrons là (q. 168, art. 2), ce que nous venons d'entrevoir ici, combien délicate est cette vertu. Elle est faite des plus fines nuances ; et un rien suffit pour transformer son acte, de jeu aimable et tout gracieux, en procédé pénible et déplacé. Le point qui sépare les deux nous était marqué, tout à l'heure, d'un mot, par saint Thomas, quand il nous disait qu'il faut veiller à divertir sans jamais contrister.

L'*ad secundum* complète cette admirable doctrine de l'*ad primum*, appliquant aux réprimandes ce qui vient d'être dit des taquineries par mode de jeu. — « De même, dit saint Thomas, qu'il est permis de châtier quelqu'un ou de lui infliger une amende matérielle pour une raison de discipline, de même aussi, pour la même raison de discipline, il est permis à quelqu'un de dire à un autre, qu'il doit corriger, une parole de blâme. Et c'est de cette sorte que le Seigneur appela ses disciples *sans intelligence* et que l'Apôtre traita les Galates d'*insensés*. — Toutefois, dit encore ici saint Thomas, apportant l'autorité

de saint Augustin qui s'en explique dans son livre *du Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. XIX), — *c'est rarement et quand il y a une grande nécessité qu'on doit user d'objurgations, le faisant non pour nous imposer nous-mêmes mais pour maintenir le service du Seigneur* ». — Nous ne saurions trop retenir cette remarque vraiment d'or, fournie ici par saint Augustin et saint Thomas. Les paroles amères, ou de critique, ou de reproche, ne doivent sortir de nos lèvres qu'à bon escient. Il faut d'abord qu'on ait autorité pour les dire. Il faut ensuite que la chose en vaille la peine ; et ne pas s'exposer à ruiner le bon effet de la réprimande en la multipliant indûment. Enfin, l'on doit éviter tout retour sur soi-même et n'avoir en vue que le seul bien de la vertu ou la gloire du commun Maître que nous avons à cœur de voir servir parfaitement.

L'*ad tertium* répond que « le péché d'outrage ou d'injure dépendant de l'intention de celui qui en profère les paroles », comme il a été dit au corps de l'article, « il peut arriver qu'on ait un péché véniel, s'il s'agit d'une parole légèrement blessante, ne portant pas grand dommage à l'honneur de quelqu'un et qu'elle soit proférée par un léger mouvement de l'esprit, ou par un léger mouvement de colère, sans dessein arrêté de nuire à l'honneur de quelqu'un ; comme si, par exemple, quelqu'un se proposait, par une parole de cette sorte, de mortifier légèrement quelqu'autre » : dans ce cas, et c'est même le plus fréquent dans l'ordinaire des rapports qu'ont les hommes entre eux, il n'y a pas, de soi, à parler de péché mortel ; toutefois, la pente est facilement glissante. Ici encore, ici surtout, l'on ne saurait trop se surveiller pour supprimer ces sortes de fautes, qu'on a pu comparer à des coups d'épingle, mais qui peuvent, à la longue, ou suivant les cas, rendre très pénibles les rappports de société entre les divers hommes.

A proprement parler, l'injure, au sens où nous en parlons maintenant, est un geste, ou, plus encore, une parole, qui constitue par soi une atteinte à l'honneur de celui qui en est l'objet et que l'on fait ou que l'on profère avec l'intention d'attenter, en effet, à cet honneur. C'est là, de soi, une faute grave.

Elle ne peut être rendue légère que si en fait l'honneur du sujet n'est point sérieusement atteint et qu'on n'ait pas soi-même l'intention d'y attenter d'une façon grave. — Mais quelle attitude doit-on avoir à l'endroit de ceux qui commettent cette faute. Faut-il les réprimer ou doit-on, quand on est soi-même l'objet de ces injures, les supporter? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'homme doit supporter les injures qui lui sont faites?

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne doit pas supporter les injures qui lui sont faites ». — La première dit que « celui qui supporte les injures qui lui sont faites nourrit l'audace de celui qui l'injurie. Or, ceci ne doit pas être. Donc l'homme ne doit pas supporter l'injure qui lui est faite, mais plutôt y répondre ». — La seconde objection déclare que « l'homme doit s'aimer lui-même plus qu'autrui. Or, nul ne doit supporter qu'on injurie quelque autre; et c'est pourquoi il est dit dans les *Proverbes*, ch. XXVI (v. 10) : *Celui qui impose silence au sot, mitige les colères*. Donc il ne faut pas non plus qu'on supporte les injures contre soi ». — La troisième objection fait remarquer qu' « il n'est point permis à quelqu'un de se venger lui-même ; selon cette parole (*aux Hébreux*, ch. X, v. 30) : *A moi la vengeance ; et c'est moi qui ferai la rétribution*. Or, celui qui ne résiste pas à l'injure se venge lui-même, selon cette parole de saint Jean Chrysostome (Hom. XXII, *sur l'Épître aux Romains*) : *Si tu veux te venger, garde le silence ; et tu lui donneras un coup funeste*. Donc nul ne doit en silence supporter les paroles injurieuses, mais il doit y répondre ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans le psaume (XXXVII, v. 13, 14) : *Leur malice qui cherchait ma perte a répandu contre moi de fausses calomnies* : et, après, il est ajouté : *J'étais sourd à leurs impostures : je feignais de ne les point enten-*

dre, et je répondais aussi peu à leurs calomnies que si j'avais été muet »[1].

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme la patience est nécessaire dans les choses qui sont faites contre nous, de même elle l'est aussi dans les choses qui sont dites contre nous. Or, les préceptes relatifs à la patience dans les choses qui sont faites contre nous, doivent se prendre quant à la préparation » ou à la disposition « de l'âme ; et c'est ainsi que saint Augustin, dans le livre *du Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. XIX) explique ce précepte du Seigneur (en S. Matth., ch. V, v. 39) : *Si quelqu'un vous frappe sur une joue, présentez-lui encore l'autre :* en ce sens que l'homme doit être prêt à faire cela, si besoin est, mais non qu'il soit toujours tenu de le faire d'une manière actuelle ; car le Seigneur Lui-même ne l'a point fait ; mais, ayant reçu un soufflet » chez le grand prêtre, au cours de la Passion, « Il dit » à celui qui l'avait frappé : « *Pourquoi me frappes-tu ?* comme on le voit en saint Jean, ch. XVIII (v. 23). Et, de même, pour ce qui est des paroles injurieuses qui sont dites contre nous, il faut l'entendre dans le même sens. Nous sommes tenus, en effet, d'avoir l'âme prête à tolérer les injures, si la chose est expédiente. Mais quelquefois cependant il faut repousser l'injure qui nous

1. Ces deux versets du psaume ont été traduits par les deux beaux sonnets que voici :

Tout ce que de l'enfer l'exécrable génie
Peut à des cœurs malins inspirer de fureurs,
Ils m'en ont fait sentir les infâmes horreurs
Par le fiel que vomit leur noire calomnie.

D'une langue perfide essuyant la manie,
J'ai de ce fiel amer bu toutes les aigreurs;
Et par de vains discours ces lâches séducteurs
Ont versé leurs poisons sur ma gloire ternie.

Pour me rendre odieux aux esprits abusés,
Ils m'osent imputer des crimes supposés.
Ce n'est que trahison, que fourbe pour me nuire.

A leurs traits médisants je ne puis échapper,
Et ces ingrats sujets, ardents à me détruire,
Tant que dure le jour cherchent à me tromper.

Tandis que contre moi leur rebelle insolence
Débordait de ce fiel les torrents furieux,
Ma douceur n'opposait à ces audacieux
Que le rempart constant d'une humble patience.

Immobile à leurs coups, sourd à leur médisance,
Je ne repoussais point leurs traits injurieux,
Et tournant sur moi-même alors mes tristes yeux,
J'étais comme un muet dans un profond silence.

D'un outrage sanglant plus ils m'ont insulté,
Moins mon ressentiment a contre eux éclaté,
Quoique mon tendre cœur en ressentit l'atteinte.

Mais à vos pieds divins je voulais m'abaisser,
Et j'ai même étouffé jusqu'à la juste plainte
Que contre eux je pouvais, mon Dieu, vous adresser.

(*Œuvres inconnues de Jean Racine. — Poèmes sacrés*, pp. 44, 45. Archevêché d'Auch.

est adressée; surtout pour deux motifs. D'abord, pour le bien de celui qui est l'auteur de l'injure, afin que son audace soit réprimée et qu'à l'avenir il ne renouvelle pas de semblables choses, suivant cette parole des *Proverbes*, ch. XXVI (v. 5) : *Répondez au sot conformément à sa sottise, de peur qu'il ne paraisse sage à ses propres yeux*. Ensuite, pour le bien d'un grand nombre, dont le profit est empêché par les injures commises contre nous. Aussi bien saint Grégoire dit, *sur Ézéchiel*, hom. IX : *Ceux dont la vie est faite pour servir d'exemple aux autres et être imitée par eux, doivent, s'ils le peuvent, faire taire les paroles de leurs détracteurs, de crainte que leur prédication ne soit pas entendue de ceux qui pourraient l'entendre et qui demeurant dans leurs mauvaises habitudes négligeront de bien vivre* ».

Il faudrait donc bien se garder de croire que ce soit toujours un meilleur acte de vertu de mépriser les injures qui nous sont adressées. Parfois il en sera ainsi. Mais d'autre fois ce pourrait être une méconnaissance d'un devoir strict de charité, soit à l'endroit de ceux-là mêmes qui nous injurient, soit à l'endroit de ceux à qui nous devons, par état, faire du bien, si nous laissions notre honneur à la merci de telles et telles insolences. Il faut, dans certains cas, et selon que la chose est en notre pouvoir, les réprimer avec la plus grande énergie.

Et saint Thomas nous précise encore, à l'*ad primum*, ce devoir de répression. « L'homme doit réprimer, selon la mesure voulue, l'audace de celui qui l'injurie et l'outrage, c'est-à-dire, explique le saint Docteur, par devoir de charité, non par attachement cupide à son propre honneur privé. Et c'est pourquoi il est dit dans le livre des *Proverbes*, ch. XXVI (v. 4) : *Ne répondez pas au sot conformément à sa sottise, de peur que vous ne vous rendiez semblable à lui* ». — Ce texte du livre des *Proverbes*, rapproché du texte déjà cité au corps de l'article, montre comment l'on doit selon les cas répondre ou ne pas répondre aux injures que l'on reçoit. Il n'y faut jamais répondre en injuriant celui qui injurie : car ce serait lui ressembler; mais il faut quelquefois y répondre en lui imposant silence par un châtiment proportionné, pour l'empêcher de s'enhardir dans le mal et de paralyser le bien que nous avons mission d'accomplir.

L'*ad secundum* nous avertit de la différence, très grande, qui existe entre le soin de venger nos propres injures et celui de venger les injures des autres. « Dans le soin qu'on apporte à réprimer les injures des autres, l'amour désordonné de son propre honneur privé n'est pas à craindre au même titre que si l'on réprime ses injures propres ; ce soin paraît bien plutôt venir de l'amour de charité » : aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que la répression des injures faites aux autres soit moins sujette à caution que la répression des injures qui nous sont adressées.

L'*ad tertium* apporte une distinction très précieuse sur la manière de garder le silence sous le coup des injures. « Si quelqu'un se taisait avec la pensée de provoquer, en se taisant, celui qui l'injurie, à l'irritation et à la colère, ce serait là un acte de vengeance » ; et c'est dans ce sens que parlait saint Jean Chrysostome. « Mais si l'on se tait, *pour livrer passage à la colère* » (*aux Romains*, ch. XII, v. 19), et laisser celui qui injurie s'apaiser lui-même par son propre excès, « dans ce cas, on fait acte louable. Aussi bien est-il dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. VIII (v. 4) : *N'entre point en litige avec l'homme qui s'échappe en paroles et n'apporte point du bois à son feu* ». Rien n'est plus de nature, en effet, à irriter la colère de celui qui déjà s'échappe en paroles d'injures que le fait de lui répondre sur le même ton, sauf peut-être le silence méprisant et dédaigneux dont nous parlions tout à l'heure. Si, au contraire, on garde un silence de douceur et de patience, on prend un sûr moyen d'apaiser la colère injurieuse ; — à moins qu'il ne faille, pour les motifs de charité indiqués au corps de l'article, recourir à la juste et sévère répression.

Un dernier article examine le point déjà touché plusieurs fois dans les articles précédents, notamment dans les réponses que nous venons de lire, et qui est de savoir quelle est la source ou la cause d'où provient l'injure. Faut-il dire que l'injure vient de la colère ? Saint Thomas va nous répondre.

Article IV.

Si l'injure vient de la colère?

Trois objections veulent prouver que « l'injure ne vient pas de la colère ». — La première est « le texte des *Proverbes*, ch. XI (v. 2), disant : *Où est l'orgueil, là est l'injure*. Or, la colère est un vice distinct de l'orgueil. Donc l'injure ne vient pas de la colère ». — La seconde objection est un autre texte des *Proverbes*, ch. XX (v. 3), où « il est dit : *Tous les sots se trouvent mêlés aux injures*. Or, la sottise est un vice opposé à la sagesse, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 46, art. 1); tandis que la colère est opposée à la mansuétude. Donc l'injure ne vient pas de la colère ». — La troisième objection fait observer qu' « aucun péché n'est diminué par sa cause. Or, le péché d'injure est diminué s'il provient de la colère; car celui qui profère l'injure par haine pèche plus grièvement que celui qui injurie sous le coup de la colère. Donc l'injure ne vient pas de la colère ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire », qui « dit, au livre XXXI (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), de ses *Morales*, que les injures proviennent de la colère ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « si un même péché peut venir de plusieurs autres, on dira cependant qu'il tire surtout son origine de celui d'où il a coutume de sortir le plus souvent, en raison de sa proximité à la fin de ce péché. Or, l'injure a une grande proximité à la fin de la colère, qui est la vengeance; car il n'est rien qui soit davantage à la portée et dans l'inclination de l'homme en colère que d'injurier celui qui en est l'objet. Et voilà pourquoi l'injure vient surtout de la colère ».

L'*ad primum* déclare que « l'injure n'est pas ordonnée à la fin de l'orgueil, qui est la hauteur; et voilà pourquoi l'injure ne vient pas directement de l'orgueil. Toutefois, l'orgueil dispose

à l'injure, pour autant que ceux qui s'estiment supérieurs méprisent plus facilement les autres et leur adressent des injures » : en raison de leur arrogance, ils traitent les autres avec un souverain mépris ; mais ce n'est qu'une conséquence, non une fin directe. « Il y a aussi que les orgueilleux se mettent plus facilement en colère, tenant pour indigne tout ce qui se fait contre leur volonté ». Et, dans ce cas, l'injure vient de l'orgueil par l'entremise de la colère.

L'*ad secundum* fait observer que « d'après Aristote, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VI, n. 1 ; de S. Th., leç. 6), *la colère n'entend qu'imparfaitement la raison* ; et, de la sorte, l'homme en colère manque de raison, en quoi il convient avec l'insensé. C'est pour cela que l'injure vient de la sottise, à cause de l'affinité que celle-ci a avec la colère ».

L'*ad tertium* se réfère encore à « Aristote », qui, « au livre II de *la Rhétorique* (ch. VI, n. 31), dit que *l'homme en colère cherche à atteindre ouvertement son ennemi ; ce que ne fait point* », par elle-même, « *la haine*. Et voilà pourquoi l'injure qui implique un outrage à découvert se rapporte davantage à la colère qu'à la haine ». — Ces divers caractères des passions nous avaient été marqués tout au long dans la *Prima-Secundæ*, où saint Thomas en traitait *ex professo*.

Parmi les péchés de parole qui peuvent se commettre contre le prochain et revêtir le caractère d'injustice, il en est un qui consiste à atteindre son honneur ou le respect et la révérence qui lui sont dus. C'est un de ceux sur lesquels on ne saurait trop attirer l'attention ; car il intéresse au plus haut point l'harmonie des rapports de société que les hommes doivent avoir entre eux. L'honneur est un des biens auxquels les hommes tiennent le plus. Même le plus petit parmi eux, selon que sa condition le comporte, veut et doit être traité avec respect. Lui manquer d'égards en gestes ou en paroles est le blesser en ce qu'il a de plus cher. Il faut donc éviter avec le plus grand soin de rien dire ou de rien faire, en présence de quelqu'un, qui soit de nature à le contrister ou à l'humilier ou à lui être pénible en quelque manière que ce puisse être. Cela ne peut être per-

mis que s'il s'agit d'un supérieur à l'adresse d'un inférieur, à la seule fin de corriger cet inférieur quand vraiment il le mérite, et à la condition de ne jamais le faire sous le coup de la passion, ni d'une manière qui soit outrée et indiscrète. Quant à ceux qui se rendraient eux-mêmes coupables du péché d'injure contre nous ou contre ceux dont l'honneur peut nous être confié soit directement soit indirectement, la charité peut demander, ou même la justice, que nous ne laissions point leur audace impunie. Mais, dans ce cas, il faut garder, dans la répression, toutes les formes que comporte l'ordre du droit et veiller soigneusement à ne se donner soi-même aucun tort. — Un second péché de parole contre la justice est la détraction. Nous devons maintenant nous en occuper. Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXIII

DE LA DÉTRACTION

Cette question comprend quatre articles :

1° Ce qu'est la détraction.
2° Si elle est un péché mortel?
3° De sa comparaison avec les autres péchés.
4° Si quelqu'un pèche en écoutant la détraction?

Les trois premiers articles traitent de celui qui commet la détraction ; le quatrième, de ceux qui y participent en l'écoutant. — Pour le péché même de la détraction, saint Thomas examine d'abord sa nature ; puis, son caractère, soit d'une façon absolue, soit par comparaison aux autres péchés. — D'abord, sa nature. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la détraction est le dénigrement de la réputation d'autrui par des paroles occultes?

Le titre de ce premier article nous fait déjà pressentir l'intérêt exceptionnel de la question actuelle. La teneur de l'article ne le démentira point. Et les articles qui suivront ne feront qu'y ajouter encore. Il n'est peut-être pas de question, dans toute la morale pratique, qui formule une doctrine dont l'application puisse être plus fréquente.

Trois objections, dans ce premier article, veulent prouver que « la détraction n'est pas *le dénigrement de la réputation d'autrui par des paroles occultes*, comme elle est définie par certains »

(cf. Albert-le-Grand, *Somme théologique*, part. II, q. CXVII, membre 2, art. 1). — La première dit que « le caractère d'occulte et de manifeste sont des circonstances qui ne constituent pas l'espèce du péché : c'est, en effet, chose accidentelle, pour le péché, qu'il soit connu de beaucoup ou d'un petit nombre. Or, ce qui ne constitue point l'espèce du péché n'appartient pas à sa raison » ou à son essence « et ne doit pas être placé dans sa définition. Donc à la raison de détraction n'appartient pas qu'elle se fasse par des paroles occultes ». — La seconde objection fait observer qu' « à la raison de réputation » ou de renommée « appartient la connaissance publique. Si donc par la détraction est dénigrée » ou noircie « la réputation de quelqu'un, ce ne pourra pas être fait par des paroles occultes mais par des paroles dites à découvert ». — La troisième objection déclare que « celui-là commet une détraction qui soustrait ou fait être en moins quelque chose de ce qui est. Or, parfois la réputation de quelqu'un est noircie, même si l'on n'enlève rien de ce qui est vrai ; comme, par exemple, si quelqu'un découvre les vrais crimes d'un autre. Donc tout dénigrement de la réputation n'est pas une détraction ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans l'*Ecclésiaste*, ch. X (v. 11) : *Si le serpent mord dans l'ombre, il n'y a rien de moins en celui qui commet la détraction d'une manière occulte*. Donc mordre dans le secret la réputation de quelqu'un, c'est commettre la détraction ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « comme, par voie de fait, quelqu'un nuit à un autre d'une double manière, à découvert selon qu'il arrive dans la rapine ou en toute autre violence commise contre quelqu'un, et d'une façon occulte, ainsi qu'on le voit dans le vol et dans les coups portés traîtreusement ; semblablement aussi, par paroles, un homme en lèse un autre d'une double manière : d'abord, à découvert, et cela se fait par l'injure, selon qu'il a été dit (question précédente) ; ensuite, d'une façon occulte, et ceci se fait par la détraction. Or, de ce que quelqu'un profère contre un autre des paroles à découvert » ou en sa présence, « il semble faire peu de cas de lui » et n'avoir aucun souci de lui déplaire ;

« d'où il suit que par là-même l'honneur de cet autre se trouve atteint. Aussi bien l'injure apporte un détriment à l'honneur de celui contre qui on la profère. Mais celui qui profère contre un autre des paroles à son insu, semble le considérer plutôt que le mépriser. Et c'est pourquoi il n'apporte point directement un détriment à son honneur » ou au respect qu'il lui doit, « mais à sa réputation ; en ce sens que proférant ces sortes de paroles d'une façon occulte, il fait, autant qu'il est en lui, que ceux qui l'entendent ont une mauvaise opinion de celui contre qui il parle. Car c'est cela que semble se proposer et que s'efforce d'obtenir celui qui commet la détraction, que l'on croie à ses paroles. Par où l'on voit que la détraction diffère de l'injure à un double titre. D'abord, quant au mode de présenter les paroles, celui qui injurie parlant ouvertement contre quelqu'un, et celui qui commet la détraction parlant d'une façon occulte. Ensuite, quant à la fin poursuivie ou quant au dommage causé, le premier dérogeant à l'honneur, et le second à la réputation ».

L'*ad primum* déclare que « dans les commutations involontaires auxquelles se ramènent tous les torts causés au prochain par actes ou par paroles, la raison d'occulte et de manifeste diversifie la raison du péché ; car autre est la raison d'involontaire par voie de violence, et autre la raison d'involontaire par voie d'ignorance, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 66, art. 4).

L'*ad secundum* explique le sens du mot occulte dans la question actuelle. « Les paroles de la détraction sont dites occultes, non point qu'elles soient telles d'une façon pure et simple, mais par rapport à celui de qui elles sont dites ; car on les dit en son absence et à son insu. Celui qui injurie, au contraire, parle en face contre quelqu'un. Il suit de là que si quelqu'un parle mal d'un autre en présence d'un grand nombre mais en l'absence de celui dont il parle, c'est une détraction ; et, au contraire, ce sera une injure s'il parle même en la seule présence de celui-là. Bien que d'ailleurs aussi quand quelqu'un dit du mal d'un absent en présence d'un seul, il noircit encore sa réputation, non pas totalement, mais partiellement ».

L'*ad tertium* précise que « quelqu'un est dit commettre la

détraction, non point parce qu'il diminue la vérité, mais parce qu'il diminue la réputation. Chose qui se fait quelquefois directement, et quelquefois indirectement. Directement, cela se fait d'une quadruple manière : d'abord, en imputant à un autre quelque chose de faux : secondement, en augmentant son péché dans ses paroles ; troisièmement, en révélant une chose cachée ; quatrièmement, en prêtant une mauvaise intention à ce qui a été fait de bon. D'une façon indirecte : en niant le bien d'autrui ; ou en le taisant ». — Nous ne saurions trop fixer notre attention sur ces diverses manières de détraction que vient de nous préciser saint Thomas. Elles contiennent, on peut le dire, le tableau des péchés de paroles qui se commettent le plus fréquemment parmi les hommes à l'égard du prochain, dans l'ordre de l'injustice. Il n'est rien où l'on coure plus de risque d'être injuste qu'à l'endroit de la réputation du prochain, quand il est question de lui dans les conversations et qu'il est absent. Il est si facile de se méprendre sur le vrai caractère des hommes, sur ce qu'ils sont, sur ce qu'ils font, sur ce qu'ils disent. Et comme, d'autre part, une sorte de pente irrésistible pousse les hommes, quand ils conversent ensemble, à s'occuper des autres, surtout s'ils sont absents, et plutôt en mal qu'en bien, c'est à chaque moment qu'on peut, dans ces conversations, porter atteinte à la réputation du prochain. On lui imputera des choses fausses ; on exagérera ce qu'il peut y avoir en lui de défectueux ; on révélera des choses qui étaient ignorées et qui lui sont défavorables ; on lui prêtera des intentions mauvaises ou douteuses qui dénatureront ce qu'il fait de meilleur ; et, si l'on ne peut trouver prétexte à dire du mal de lui, on lui nuira encore en niant son bien, ou en le taisant. N'est-ce point là comme l'abrégé douloureux de ce qui se passe trop souvent, hélas ! dans les conversations qu'ont les hommes entre eux. Calomnies, médisances, réticences injustes, perfides silences forment un tissu de péchés contre la justice, compris sous le nom général de détraction, qui, par leur nombre et leur caractère, nous font comprendre tout ce qu'a de vrai le mot de saint Jacques : *S'il est quelqu'un qui ne pèche point en parole, celui-là est un homme parfait* (ch. III, v. 2).

Mais quel est bien le péché de ceux qui commettent la détraction? Faut-il dire que ce péché est un péché mortel? — Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant.

Article II.

Si la détraction est un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « la détraction n'est pas un péché mortel ». — La première arguë de ce qu' « il n'est aucun acte de vertu qui soit un péché mortel. Or, révéler les péchés cachés, chose qui appartient à la détraction, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), est un acte de vertu : soit de la charité, quand quelqu'un dénonce le péché de son frère, se proposant son amendement », dans la correction fraternelle; « soit même de la justice, quand quelqu'un accuse son frère. Donc la détraction n'est pas un péché mortel ». — La seconde objection remarque que « sur cette parole du livre des *Proverbes*, ch. XXIV (v. 21) : *Ne vous mêlez point aux détracteurs*, la glose dit : *Ce péché spécialement est le péril de tout le genre humain*. Or, il n'est aucun péché mortel qui se trouve dans tout le genre humain; parce qu'il est beaucoup d'hommes qui s'abstiennent du péché mortel; et ce sont les péchés véniels qui se trouvent en tous. Donc la détraction est un péché véniel ». — La troisième objection en appelle à « saint Augustin », qui, « dans l'homélie *sur le feu du Purgatoire* (sermon CIV, dans l'appendice, ou XLI *des Saints*; — parmi les œuvres de saint Augustin), « au nombre des *petits péchés*, place *le fait de dire du mal facilement et témérairement*, chose qui appartient à la détraction. Donc la détraction est un péché véniel ».

L'argument *sed contra* cite l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 30), où « il est dit : *Détracteurs, odieux à Dieu :* ce qui est ajouté, comme le dit la glose, *afin qu'on ne pense point que ce péché est léger parce qu'il consiste en paroles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il

a été dit plus haut (q. 72, art. 2), les péchés de paroles doivent surtout être jugés d'après l'intention de celui qui profère ces paroles. Or, la détraction, par elle-même, est ordonnée à noircir la réputation de quelqu'un. Il suit de là qu'un homme commettra, à proprement parler, le péché de détraction, quand il parlera défavorablement d'un autre, en son absence, pour noircir sa réputation, ou pour le dénigrer. D'autre part, enlever à quelqu'un sa réputation, est chose très grave : parce que, de tous les biens temporels, la réputation semble être le plus précieux, l'homme étant grandement empêché de faire le bien, quand il ne l'a pas. C'est pour cela qu'il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XLI (v. 15) : *Veillez à ce qu'on ait une bonne opinion de vous ; car ceci vous restera plus que mille trésors abondants et précieux*. Aussi bien, la détraction, en soi, est un péché mortel. — Il arrive cependant quelquefois qu'un homme dit certaines paroles qui nuisent à la réputation d'un autre, sans se proposer cette fin mais bien quelque autre chose. Dans ce cas, il n'y a pas détraction au sens formel, mais seulement d'une façon matérielle et occasionnellement. Et si de telles paroles qui diminuent la réputation d'un autre sont dites par quelqu'un dans un bon but ou pour une fin nécessaire, en observant toutes les circonstances voulues, elles ne constituent point un péché, ni on ne peut les appeler détraction. Que si quelqu'un les profère par légèreté d'esprit, ou en vue d'une chose qui n'est point nécessaire, elles ne constituent pas un péché mortel, à moins peut-être que la parole proférée ne soit tellement grave qu'elle lèse notablement la réputation du prochain, surtout dans les choses qui ont trait à l'honnêteté de la vie ; car ces paroles sont de leur espèce un péché mortel ». — Et saint Thomas ajoute, en finissant, que lorsqu'on a, par son péché, nui à la réputation de quelqu'un, « on est tenu de restituer la réputation, comme on est tenu à la restitution de n'importe quelle autre chose injustement soustraite ; de la manière qui a été dite plus haut, quand il s'est agi de la restitution » (q. 62, art. 2, *ad 2um*).

Ainsi donc toutes les fois que par ses paroles on porte atteinte, injustement, et en voulant le faire, à la réputation de quel-

qu'un, ou même, sans vouloir directement le faire, mais par inconsidération, on est tenu, selon que la chose demeure possible, de réparer le tort fait au prochain et de travailler à refaire sa réputation. Et le péché, qui a été commis, s'il est quelquefois, souvent même dans l'ordinaire de la vie, un simple péché véniel, peut être aussi et même assez facilement un très grave péché mortel.

L'*ad primum* dit que « révéler le péché occulte d'un autre en vue de son amendement par la dénonciation, ou pour le bien de la justice publique dans l'accusation, n'est point commettre une détraction, ainsi qu'il a été expliqué » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* fait observer que « cette glose dont parlait l'objection ne dit pas que la détraction se trouve dans tout le genre humain, mais elle ajoute le mot *presque*. Soit, parce que *le nombre des sots est infini ;* et ils sont peu nombreux ceux qui marchent dans la voie du salut. Soit aussi parce qu'il y en a peu, ou même point, qui, quelquefois, par légèreté d'esprit, ne disent quelque chose, d'où, sur quelque point, même légèrement, la réputation d'un autre ne se trouve diminuée ; attendu que, comme le dit saint Jacques, ch. III (v. 2) », et nous avions déjà rappelé son texte : « *S'il est quelqu'un qui ne pèche point en parole, celui-là est un homme parfait* ».

L'*ad tertium* répond que « saint Augustin parle du cas où quelqu'un dit quelque léger mal d'un autre, non avec l'intention de lui nuire, mais soit pas légèreté d'esprit, soit par inadvertance ». Dans ce cas, en effet, nous l'avons dit, la détraction n'est plus qu'un péché véniel.

La détraction, quand elle implique l'intention formelle de porter atteinte à la réputation du prochain ou de lui enlever en partie ou en tout l'estime dont il jouit dans la pensée des autres, est, de soi, un péché mortel. — Est-elle le plus grave de tous les péchés qui se commettent contre le prochain ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la détraction est le plus grave de tous les péchés qui se commettent contre le prochain ?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « la détraction est le plus grave de tous les péchés qui se commettent contre le prochain ». — La première arguë de ce que « sur ce passage du psaume CVIII (v. 4) : *Ils me calomnient lorsqu'ils devraient le plus m'aimer*, la glose dit : *Ceux-là nuisent davantage, qui diminuent le Christ dans ses membres, car ils tuent les âmes de ses fidèles, que ceux qui mirent à mort sa chair, laquelle devait ressusciter tout de suite*. D'où il semble que la détraction est un plus grave péché que l'homicide, dans la mesure même où c'est chose plus grave de tuer l'âme que de tuer le corps. Puis donc que l'homicide est plus grave que tous les autres péchés qui se commettent contre le prochain, il s'ensuit que la détraction est purement et simplement la plus grave de toutes ces sortes de péchés ». — La seconde objection dit que « la détraction semble être un péché plus grave que l'injure ; parce que l'homme peut repousser l'injure, mais non la détraction qui se cache. Or, l'injure semble être un plus grand péché que l'adultère ; car l'adultère fait que deux soient une même chair, tandis que l'injure met la division parmi ceux qui étaient d'abord unis. Donc la détraction est un péché plus grave que l'adultère ; et cependant, parmi tous les péchés qui sont contre le prochain, l'adultère a une grande gravité ». — La troisième objection fait observer que « l'injure sort de la colère, tandis que la détraction sort de l'envie, comme on le voit par saint Grégoire, au livre XXVI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI). Or, l'envie est un plus grand péché que la colère. Donc la détraction est un plus grand péché que l'injure. Et nous retournons à la même conclusion que tout à l'heure ». — La quatrième objection déclare qu' « un péché est d'autant

plus grave qu'il amène un mal plus grave. Or, la détraction amène le plus grave de tous les maux, savoir l'aveuglement de l'esprit. Saint Grégoire, en effet, dit (dans son *Registre*, liv. XI, ép. II, ou liv. VIII, ép. XLV) : *Que font autre chose les auteurs de la détraction sinon qu'ils soufflent sur la poussière et qu'ils soulèvent la terre au-devant de leurs yeux, en telle sorte que plus ils soufflent la détraction et moins ils voient la vérité.* Donc la détraction est le plus grave de tous les péchés qui se commettent contre le prochain ».

L'argument *sed contra* oppose que « le péché d'action est plus grave que le péché de parole. Or, la détraction est un péché de parole ; l'adultère, au contraire, et l'homicide, et le vol sont des péchés d'action. Donc, la détraction n'est pas plus grave que les autres péchés qui se commettent contre le prochain ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « les péchés qui se commettent contre le prochain doivent se mesurer par soi au tort qu'ils font au prochain ; car c'est de là qu'ils ont raison de coulpe. Or, le tort est d'autant plus grand que par lui un plus grand bien est enlevé. D'autre part, il est un triple bien de l'homme, savoir le bien de l'âme, et le bien du corps, et le bien des choses extérieures. De ces trois sortes de biens, le bien de l'âme, qui est le plus grand, ne peut être enlevé à quelqu'un par un autre qu'occasionnellement, par exemple sous forme de persuasion mauvaise, chose qui n'implique point de nécessité » : l'homme, en effet, ne peut jamais être nécessité à pécher, puisque tout péché est essentiellement un acte libre ; et donc le bien de la vertu, ou le bien de l'âme, ne peut jamais être enlevé à quelqu'un par un autre directement. « Les deux autres sortes de biens, au contraire, savoir le bien du corps et le bien des choses extérieures peuvent être enlevés par l'action violente d'un autre. Mais, parce que le bien du corps l'emporte sur le bien des choses extérieures, les péchés qui atteignent le prochain dans son corps seront plus graves que les péchés qui l'atteignent dans ses biens extérieurs. Il suit de là que parmi tous les péchés qui sont contre le prochain, le plus grave est l'homicide par lequel on enlève au prochain la

vie qu'il a déjà ; puis, l'adultère, qui va contre l'ordre de la génération humaine par laquelle on entre dans la vie. Après cela, viennent les biens extérieurs, parmi lesquels la réputation l'emporte sur les richesses, parce qu'elle est plus près des biens spirituels : et c'est pourquoi il est dit dans les *Proverbes*, ch. XXII (v. I) : *Un nom de lustre est meilleur que d'abondantes richesses*. Aussi bien, la détraction, selon son espèce, est un péché plus grand que le vol, moins grand cependant que l'homicide et l'adultère. Toutefois, l'ordre de gravité peut varier en raison des circonstances qui aggravent ou qui diminuent ». — C'est là l'ordre par soi, ou en raison des objets. — Saint Thomas ajoute que, « d'une façon accidentelle, la gravité du péché se considère du côté de celui qui pèche, lequel pèche plus grièvement s'il pèche avec délibération que s'il le fait par faiblesse ou par inadvertance. Et, à ce titre, les péchés de parole ont une certaine légèreté pour autant qu'ils proviennent d'un facile mouvement de la langue, sans grande préméditation ». — On aura remarqué l'importance de cet article pour l'appréciation des péchés qui se commettent contre le prochain : la règle que nous a donnée saint Thomas est tout ce qu'il y a de plus profond et en même temps de plus lumineux, pour cette appréciation.

L'*ad primum* explique que ceux qui portent atteinte au Christ, en empêchant la foi de ses membres, dérogent à sa divinité sur laquelle la foi s'appuie. Et, par suite, il n'y a pas là une simple détraction, mais un blasphème ».

L'*ad secundum* déclare que « l'injure est un plus grave péché que la détraction, en ce qu'elle implique un plus grand mépris du prochain ; de même aussi que la rapine est un plus grave péché que le vol, selon qu'il a été dit plus haut (q. 66, art. 9). Toutefois, l'injure n'est pas un plus grave péché que l'adultère », comme le voulait à tort l'objection ; « car la gravité de l'adultère ne se mesure pas à la conjonction des corps, mais au désordre de la génération humaine » : et l'on ne saurait trop retenir ce point essentiel, qui seul permet d'apprécier dans sa vraie raison dernière la gravité du mal qu'est l'adultère. Quant à ce que disait l'objection,

que l'injure cause la division où était d'abord l'union, saint Thomas fait remarquer que « celui qui commet l'injure n'est point la cause proprement dite ou efficace de l'inimitié entre ceux qui étaient unis, mais ce n'est qu'occasionnellement qu'il les divise : en ce sens que manifestant le mal d'un sujet, il sépare, autant qu'il est en lui, les autres de son amitié, bien que ceux-ci n'y soient pas contraints par ses paroles » : ils peuvent, en effet, les mépriser, et rester fidèles à leur ami. « C'est ainsi, du reste, que le détracteur est homicide occasionnellement ; pour autant que par ses paroles il donne occasion aux autres de haïr ou de mépriser le prochain. Et c'est pour cela que dans l'épître de saint Clément (à saint Jacques, ép. I), il est dit que *les détracteurs sont homicides*, savoir occasionnellement ; car *celui qui hait son frère est homicide*, ainsi qu'il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 15) ».

L'*ad tertium* répond que « parce que *la colère cherche à se venger ouvertement*, comme le dit Aristote, au livre II de la *Rhétorique* (ch. II, n. 1 ; ch. IV, n. 31), à cause de cela, la détraction, qui est en secret » ou à l'insu et en l'absence du sujet, « n'est point fille de la colère, comme l'injure, mais plutôt de l'envie qui s'efforce en quelque manière que ce soit de diminuer la gloire du prochain. Il ne suit pourtant pas de là », selon que l'objection le voulait, « que la détraction soit un plus grave péché que l'injure ; parce que d'un vice moindre peut sortir un péché plus grand : c'est ainsi que de la colère », moindre que l'envie, « naît l'homicide et aussi le blasphème », qui comptent parmi les péchés les plus graves. « La raison de ceci est que l'origine des péchés se prend selon l'inclination à la fin, qui se tire du côté de la conversion » aux choses créées ; « tandis que la gravité du péché se considère plutôt du côté de l'aversion ».

L'*ad quartum* emprunte au livre des *Proverbes* l'explication profondément psychologique de l'aveuglement de l'esprit causé par la détraction. « Parce que *l'homme se complaît dans la pensée que profère sa bouche*, ainsi que le dit le livre des *Proverbes*, ch. XV (v. 23), de là vient que celui qui commet la détraction », parlant mal du prochain, « commence à aimer davantage et à

croire ce qu'il dit » : il se persuade aisément que le prochain dont il dit ce mal, est, en effet, mauvais ; « et, par suite, il commence à haïr davantage le prochain ; et par là même il s'éloigne davantage de la connaissance de la vérité » ; car rien n'est plus opposé à la connaissance du vrai que l'attachement au préjugé contraire. — « Toutefois, ajoute saint Thomas, cet effet peut être une suite aussi des autres péchés qui se rattachent à la haine du prochain » ; et, par conséquent, il n'y a pas à déclarer, de ce chef, la détraction un péché plus grave que tous les autres, comme le concluait à tort l'objection.

Nous avons vu ce qu'est le péché de détraction, quel est son caractère et sa gravité propre. Il ne nous reste plus qu'à nous demander si celui qui écoute la détraction et la tolère pèche, lui aussi, gravement. C'est l'objet de l'article qui suit et qui sera le dernier de la question.

Article IV.

Si celui qui, entendant la détraction, la tolère, pèche gravement?

Trois objections veulent prouver que « celui qui entend un détracteur et le tolère ne pèche point gravement ». — La première dit que « l'homme n'est pas plus tenu à l'égard d'un autre qu'à l'égard de soi-même. Or, il est louable que l'homme supporte patiemment ses détracteurs. Saint Grégoire dit, en effet, *sur Ézéchiel*, hom. IX : *Pour ce qui est des langues des détracteurs, de même que nous ne devons pas intentionnellement les exciter, afin que les détracteurs ne périssent point ; de même, quand elles s'excitent par leur propre malice, il les faut supporter d'une âme égale, afin d'augmenter par là notre mérite.* Donc quelqu'un ne pèche point, s'il ne résiste pas aux détractions des autres ». — La seconde objection arguë de ce qu' « il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. IV (v. 30) : *Ne contredites point la parole de vérité,*

en aucune manière. Or, quelquefois, celui qui commet la détraction dit des paroles vraies, selon qu'il a été marqué plus haut (art. 1, *ad 3um*). Donc il semble que l'homme n'est point toujours tenu de résister aux détractions ». — La troisième objection déclare que « nul ne doit empêcher ce qui est pour l'utilité des autres. Or, la détraction tourne souvent à l'utilité de ceux contre qui elle est commise. Le Pape saint Pie I dit, en effet (c. VI, q. 1, canon *Oves*, appendice de Gratien) : *Parfois, la détraction est excitée contre les bons afin que soient humiliés par elle ceux que la flatterie domestique ou la faveur du dehors avaient exaltés et portés trop haut*. Donc l'homme ne doit pas empêcher les détractions ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Jérôme », qui « dit (ép. LII, ou II, *à Népotien*) : *Veille à ce que ta langue ou les oreilles ne te démangent et que tu sois détracteur par rapport aux autres ou que tu écoutes les détracteurs* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle qu' « au témoignage de l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, ch. 1 (v. 32), *sont dignes de mort non pas seulement ceux qui commettent les péchés mais encore ceux qui consentent à ceux qui les commettent*. Or, ceci arrive d'une double manière. D'abord, directement : lorsque quelqu'un induit quelqu'autre à pécher, ou que le péché de cet autre lui plaît. Ou aussi, indirectement : quand on ne résiste pas, alors qu'on pourrait résister ; chose qui arrive parfois, non parce que le péché plaît, mais en raison de quelque crainte humaine. — Cela posé, nous dirons donc que si quelqu'un entend des détractions sans s'y opposer, il paraît consentir au péché du détracteur ; d'où il suit qu'il est rendu participant de ce péché. Et si c'est lui qui induit l'autre à commettre la détraction, ou, du moins, s'il se complaît dans cette détraction en haine de celui qui en est l'objet, il ne pèche pas moins que celui qui la commet ; quelquefois même il pèche davantage. C'est ce qui fait dire à saint Bernard (*de la Considération*, liv. II, ch. XIII) : *Commettre la détraction ou écouter celui qui la commet, je ne dirais pas facilement quelle est de ces deux choses la plus digne de condamnation*. — Si le péché du détracteur ne plaît pas, mais qu'on omette de repousser celui qui le commet, par

crainte, ou par négligence, ou même par une sorte de pudeur, on pèche assurément, mais beaucoup moins que le détracteur, et le plus souvent le péché n'est que véniel. Quelquefois cependant, même alors, il peut y avoir en cela un péché mortel : ou parce qu'il incombe à quelqu'un, en raison de son office, de corriger le détracteur ; ou parce qu'il s'ensuit quelque péril ; ou parce que la raison de la crainte humaine peut être quelquefois un péché mortel, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 19, art. 3),

L'*ad primum* fait observer que « nul n'a à entendre ou à écouter ses propres détractions : pour cette raison que le mal qui est dit de quelqu'un en sa présence n'est pas une détraction, à proprement parler, mais une injure, ainsi qu'il a été dit (art. 1, *ad 2um*). Toutefois, peuvent parvenir aux oreilles de quelqu'un par les rapports des autres les détractions faites contre lui. Et alors il est libre de souffrir le dommage infligé à sa réputation, à moins que cela ne tournât au péril des autres, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 72, art. 3). Aussi bien, quant à cela, on peut louer sa patience, s'il supporte, en effet, patiemment les détractions qui le regardent. — Mais il n'est pas en son pouvoir ou à sa discrétion de supporter le dommage de la réputation d'autrui. Et voilà pourquoi cela tourne à faute pour lui s'il ne résiste pas quand il peut résister : pour la même raison qui fait qu'on est tenu d'aider à *soulever l'âne d'un autre qui gît tombé sous sa charge*, comme il est ordonné dans le *Deutéronome*, ch. XXII (v. 4 ; *Exode*, ch. XXIII, v. 5) ». — C'est donc la raison du précepte de la charité obligeant à défendre le bien du prochain quand ce bien est attaqué, qui fait un devoir strict de résister au détracteur quand on l'entend déchirer la réputation d'un absent. Ce devoir pourra être aussi un devoir de justice, si, comme nous en avertissait saint Thomas, à la fin du corps de l'article, on a mission, en vertu de la charge qu'on remplit, de corriger le détracteur.

L'*ad secundum* explique le mode dont il faut user pour reprendre l'auteur d'une détraction. « Ce n'est point toujours en l'arguant de faux qu'on doit résister au détracteur ; surtout si l'on sait que ce qu'il dit est vrai. Mais on doit le reprendre en

paroles de ce qu'il pèche par sa détraction contre son frère; ou, du moins », et s'il est difficile de traduire sa réprobation en paroles, « on doit montrer par la tristesse du visage que cette détraction déplaît; car, ainsi qu'il est dit au livre des *Proverbes*, ch. xxv (v. 23) : *le vent du nord dissipe la pluie; et le visage triste, la langue du détracteur* ».

L'*ad tertium* répond que « l'utilité qui provient de la détraction n'est pas due à l'intention du détracteur, mais à l'ordination de Dieu, qui, de n'importe quel mal, tire un bien. Et voilà pourquoi il n'en faut pas moins résister aux détracteurs; comme aussi aux voleurs et aux oppresseurs des autres, bien que leurs actes soient une occasion de mérite pour les opprimés et les dépouillés qui les supportent avec patience ».

Parmi les biens extérieurs auxquels le prochain a droit et qu'on ne peut attaquer sans violer la justice, il n'y a pas seulement le fait d'être traité avec égard et respect, mais aussi le fait de jouir de l'estime des autres. Aussi bien est-ce un péché contre la justice, et un péché, qui, de soi, est un péché grave, non seulement quand on injurie le prochain et qu'on lui manque de respect dans ses paroles, mais pareillement quand on nuit à sa réputation en altérant, dans la pensée des autres, alors qu'on parle de lui en son absence, l'estime dont il jouissait auprès d'eux. C'est là, proprement, le péché de la détraction. — Mais il est encore un autre bien, non moins précieux, auquel le prochain a droit et qu'on ne peut lui enlever sans commettre une injustice. Saint Thomas va nous en instruire dans la question suivante.

QUESTION LXXIV

DE LA ZIZANIE

Cette question comprend deux articles :

1° Si la zizanie est un péché distinct de la détraction ?
2° Quel est, de ces deux péchés, le plus grave ?

Article Premier.

Si la zizanie est un péché distinct de la détraction ?

Trois objections veulent prouver que « la zizanie n'est pas un péché distinct de la détraction ». — La première en appelle à « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre S ; car, en latin, le mot que nous traduisons ici par zizanie, s'écrit : *susurratio*) : *le semeur de zizanie* (en latin : *susurro*) *se dit du son de sa parole : c'est qu'en effet il ne parle pas en face, mais il glisse ses mots à l'oreille, par mode de détraction.* Or, parler d'un autre par mode de détraction se rattache à la détraction. Donc la zizanie n'est pas un péché distinct de la détraction ». — La seconde objection cite un texte du *Lévitique*, ch. XIX (v. 16), où « il est dit : *Tu ne seras point celui qui incrimine ni celui qui sème la zizanie parmi les peuples.* Or, celui qui incrimine semble être la même chose que celui qui commet la détraction. Donc la zizanie non plus ne diffère point de la détraction ». — La troisième objection apporte un texte de l'*Ecclésiastique*, ch. XXVIII (v. 15), où « il est dit : *Le semeur de zizanie et l'homme qui a deux langages sera maudit.* Or, l'homme qui a deux langages semble être la même chose que le détrac-

teur : parce que le propre des détracteurs est de parler un double langage, l'un quand on est absent, et l'autre quand on est présent. Donc le semeur de zizanie est la même chose que le détracteur ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 29, 30) : *semeurs de zizanie, détracteurs*, la glose dit : *chuchotteurs, semant la discorde parmi les amis ; détracteurs, qui nient ou diminuent les biens des autres* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous déclare que « la zizanie et la détraction conviennent dans la matière et aussi dans la forme ou dans la manière de parler ; car l'une et l'autre disent du mal du prochain d'une façon occulte. Et, en raison de cette similitude, on les prend quelquefois l'une pour l'autre. Aussi bien sur ce mot de l'*Ecclésiastique*, ch. V (v. 16) : *Qu'on ne l'appelle point semeur de zizanie*, la glose explique : c'est-à-dire *détracteur*. Mais elles diffèrent dans leur but. Le détracteur, en effet, se propose de dénigrer la réputation du prochain. Et voilà pourquoi il profère, sur le compte du prochain, ces mauvais propos qui sont de nature à le diffamer ou du moins à diminuer sa réputation. Le semeur de zizanie, lui, se propose de ruiner l'amitié, comme on le voit par la glose citée (à l'argument *sed contra*), et par ce qui est dit au livre des *Proverbes*, ch. XXVI (v. 20) : *Enlevez le semeur de zizanie, et les querelles s'apaisent*. Aussi bien le semeur de zizanie profère, sur le compte du prochain, ces choses mauvaises qui peuvent exciter contre lui l'esprit de celui qui l'entend ; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XXVIII (v. 11) : *L'homme pécheur trouble les amis et jette l'inimitié au milieu de ceux qui avaient la paix* ».

L'*ad primum* fait observer que le semeur de zizanie, en tant qu'il dit du mal d'autrui, est dit commettre la détraction. Toutefois, il diffère du détracteur en ceci, qu'il ne se propose pas simplement de dire du mal, mais quoi que ce soit qui est de nature à exciter l'esprit de l'un contre l'autre, serait-ce d'ailleurs une chose bonne en soi, et qui cependant a l'apparence du mal pour autant qu'elle déplaît à celui à qui on la dit ». — On aura remarqué avec quelle finesse saint Thomas

distingue ici le simple détracteur du semeur de zizanie ; et le côté atrocement perfide de ce dernier. Nous le retrouverons encore précisé à l'*ad tertium*.

L'*ad secundum* dit que « celui qui incrimine diffère du semeur de zizanie et du détracteur. Car celui-là est dit incriminer, qui charge publiquement quelqu'un d'un crime, soit en accusant, soit en reprochant et en arguant; chose qui ne convient ni au détracteur, ni au semeur de zizanie ».

L'*ad tertium* déclare que « l'*homme aux deux langages* est une appellation qui convient proprement au semeur de zizanie. Et, en effet, l'amitié existant entre deux amis, ce sera des deux côtés que le semeur de zizanie s'efforcera de briser l'amitié. Aussi bien, il use de deux langages différents pour les deux, disant à l'un du mal de l'autre. C'est pour cela qu'il est marqué dans l'*Ecclésiastique* (à l'endroit que citait l'objection) : *Le semeur de zizanie et l'homme qui a deux langages sera maudit; parce qu'il jette la division parmi un grand nombre qui avaient la paix* ». — Précisément parce qu'il n'a qu'un but, diviser ceux qui étaient unis, le semeur de zizanie se préoccupe fort peu de se contredire et de mentir : il ne règle ses paroles que sur l'effet de division qu'elles doivent produire; et pour cela il n'envisage que la mentalité ou les dispositions de celui à qui il parle, se réservant de dire à l'autre exactement le contraire selon que ses dispositions le demanderont. Nous reproduirons ici, sous la forme de fable qu'il lui a donnée, l'exemple typique et achevé de ce rôle perfide du semeur de zizanie, tel que nous l'a décrit l'incomparable observateur des vices moraux qui a nom La Fontaine. Voici sa merveilleuse fable de « l'Aigle, la Laie et la Chatte ». On y retrouvera tous les traits que vient de nous marquer saint Thomas dans cet article premier, et aussi, à la fin, la conclusion anticipée de l'article suivant.

L'aigle avait ses petits au haut d'un arbre creux :
La laie au pied ; la chatte entre les deux ;
Et sans s'incommoder, moyennant ce partage,
Mères et nourrissons faisaient leur tripotage.
La chatte détruisit par sa fourbe l'accord.
Elle grimpa chez l'aigle et lui dit : « Notre mort

(Au moins de nos enfants, car c'est tout un aux mères)
Ne tardera possible guères.
Voyez-vous à nos pieds fouïr incessamment
Cette maudite laie, et creuser une mine?
C'est pour déraciner le chêne assurément,
Et de nos nourrissons attirer la ruine.
L'arbre tombant, ils seront dévorés :
Qu'ils s'en tiennent pour assurés.
S'il m'en restait un seul, j'adoucirais ma plainte ».
Au partir de ce lieu qu'elle remplit de crainte,
La perfide descend tout droit
A l'endroit
Où la faie était en gésine.
« Ma bonne amie et ma voisine,
Lui dit-elle tout bas, je vous donne un avis :
L'aigle, si vous sortez, fondra sur vos petits.
Obligez-moi de n'en rien dire :
Son courroux tomberait sur moi ».
Dans cette autre famille ayant semé l'effroi,
La chatte en son trou se retire.
L'aigle n'ose sortir, ni pourvoir aux besoins
De ses petits; la laie encore moins :
Sottes de ne pas voir que le plus grand des soins
Ce doit être celui d'éviter la famine.
A demeurer chez soi l'une et l'autre s'obstine
Pour secourir les siens dedans l'occasion :
L'oiseau royal en cas de mine
La laie en cas d'irruption.
La faim détruisit tout : il ne resta personne,
De la gent marcassine et de la gent aiglonne,
Qui n'allât de vie à trépas :
Grand renfort pour messieurs les chats.
Que ne sait point ourdir une langue traîtresse
Par sa pernicieuse adresse?
Des malheurs qui sont sortis
De la boîte de Pandore
Celui qu'à meilleur droit tout l'univers abhorre
C'est la fourbe, à mon avis.

(*Fables*, III, VI).

Sur ce dernier mot du fabuliste, voyons, en effet, ce qu'a de particulièrement odieux et détestable l'horrible vice de la fourbe uniquement employée à semer la zizanie. Saint Thomas

va nous en instruire dans l'article suivant, l'un de ceux de sa *Somme théologique* qui offrent, dans l'ordre de la vie humaine, le plus vif intérêt.

Article II.

Si la détraction est un péché plus grave que la zizanie?

Trois objections veulent prouver que « la détraction est un plus grave péché que la zizanie ». — La première arguë de ce que « les péchés des lèvres consistent en ce que l'homme dit du mal. Or, le détracteur dit du prochain les choses qui sont purement et simplement mauvaises, parce que de là vient la perte de la réputation ou sa diminution; le semeur de zizanie, au contraire, ne s'applique qu'à dire des choses qui ont l'apparence du mal, savoir ce qui déplaît à celui qui l'écoute. Donc la détraction est un péché plus grave que la zizanie ». — La seconde objection fait remarquer que « celui qui enlève à quelqu'un sa réputation, ne lui enlève pas seulement un ami mais un grand nombre; parce que chacun fuit l'amitié des personnes dont la réputation est mauvaise : et voilà pourquoi il est dit contre quelqu'un, au livre II des *Paralipomènes*, ch. XIX (v. 2) : *Tu te liais d'amitié avec ceux qui haïssent le Seigneur*. La zizanie, au contraire, n'enlève qu'un seul ami. Donc la détraction est un péché plus grave que la zizanie ». — La troisième objection apporte le texte de saint Jacques, ch. VI (v. 11), où « il est dit : *Pécher par détraction contre son frère est pécher par détraction contre la Loi*; et, par suite, contre Dieu, qui est l'auteur de la Loi ; d'où il suit encore que la détraction est un péché contre Dieu : et ces sortes de péchés sont, de tous, les plus graves. Puis donc que la zizanie est un péché contre le prochain, il s'ensuit que le péché de la détraction est plus grave que le péché de la zizanie ».

L'argument *sed contra* est ce texte si expressif de l'*Ecclésiastique*, ch. V (v. 17) : *Rien n'est plus mauvais que l'homme qui a*

deux langages : au semeur de zizanie, la haine, et l'inimitié, et l'injure ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 73, art. 3; *1ª-2ªᵉ*, q. 73, art. 8), le péché contre le prochain est d'autant plus grave que par lui on cause au prochain un dommage plus grand; et le dommage est d'autant plus grand que se trouve plus grand le bien que le péché enlève. Or », déclare saint Thomas, en une parole d'or, « parmi tous les biens extérieurs, l'ami occupe la première place; parce que *sans amis nul ne pourrait vivre*, ainsi qu'on le voit par Aristote au livre VIII de l'*Éthique* (ch. 1, n. 1; de S. Th., leç. 1). Aussi bien est-il dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. IV (v. 15) : *A l'ami fidèle rien ne saurait être comparé* : et c'est qu'en effet, même la bonne renommée, que la détraction enlève, si elle est nécessaire, c'est surtout dans ce but : afin que l'homme soit trouvé digne de l'amitié. Et voilà pourquoi la zizanie est un plus grand péché que la détraction et même que l'injure ou l'insulte; car l'*ami est chose meilleure que l'honneur : et il fait meilleur être aimé qu'être honoré*, comme Aristote le dit au livre VIII de l'*Éthique* » (ch. VIII, n. 2; de S. Th., leç. 8). Nous entendions tout à l'heure le poète nous dire l'horreur que la fourbe inspire à tout l'univers. Saint Thomas et Aristote viennent de nous en donner la raison profonde. C'est qu'il n'est rien de plus atroce que de s'appliquer à ruiner ce qu'il y a de plus doux et de plus suave parmi les hommes : la très pure amitié.

L'*ad primum* dit que « l'espèce et la gravité du péché se prend plutôt de la fin que de l'objet matériel. Et voilà pourquoi, en raison de la fin, la zizanie est plus grave; bien que la détraction dise parfois des choses qui sont pires ».

L'*ad secundum* répond que « la réputation dispose à l'amitié et le manque de réputation à l'inimitié. Or, la disposition reste en deçà de ce à quoi elle dispose. Aussi bien, celui qui agit dans le sens de ce qui dispose à l'inimitié pèche moins que celui qui, par son action, amène directement l'inimitié ».

L'*ad tertium*, complétant excellemment l'admirable doctrine du corps de l'article, déclare que « celui qui commet la dé-

traction contre un frère semble pour autant pécher par détraction contre la Loi parce qu'il méprise le précepte de l'amour du prochain. Or, contre ce précepte agit plus directement celui qui s'efforce de briser les liens de l'amitié. Aussi bien, ce péché surtout est contre Dieu ; car *Dieu est amour*, comme il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 8, 16). Et voilà pourquoi il est dit, dans les *Proverbes*, ch. VI (v. 16) : *Il y a six choses que le Seigneur hait et une septième que son âme déteste ;* et cette septième chose est marquée (v. 19) : *celui qui sème la discorde parmi les frères* ».

A côté de l'honneur, à côté de la réputation ou de l'estime des autres, un troisième bien d'ordre extérieur que l'homme a un droit strict à ne pas se voir enlever par d'injustes procédés de paroles, c'est le bien que constitue la confiance de ses amis. Ce troisième bien l'emporte même de beaucoup sur les deux premiers ; et le péché qui consiste à y porter atteinte en se proposant directement, par de louches et perfides paroles, de semer la zizanie ou la mésintelligence et la discorde entre ceux qu'unissent les liens de l'amitié, est de tous les péchés de parole contre le prochain le plus odieux, le plus grave et le plus digne de réprobation devant Dieu comme devant les hommes. — Une autre sorte de péché peut encore se produire, par paroles, contre le prochain. Saint Thomas l'appelle du nom de dérision. Son étude va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXV

DE LA DÉRISION

Cette question comprend deux articles :

1° Si la dérision est un péché spécial distinct des autres péchés par lesquels dans les paroles on cause du dommage au prochain ?

2° Si la dérision est un péché mortel ?

Article Premier.

Si la dérision est un péché spécial?

Cet article et le suivant, comme, du reste, presque tous les articles des questions relatives aux péchés de paroles, sont tout à fait propres à la *Somme théologique*, dans les écrits de saint Thomas. Le saint Docteur a créé cette partie de son merveilleux traité des vertus et des vices considérés dans le détail de leurs ramifications. Nous allons voir ici comment son génie a su marquer le caractère propre du nouveau péché qu'il examine.

Trois objections veulent prouver que « la dérision n'est pas un péché spécial distinct de ceux dont nous avons déjà parlé ». — La première observe que « le dédain semble être la même chose que la dérision. Or, le dédain paraît se référer à l'injure. Donc la dérision ne se distingue pas, semble-t-il, de l'injure ». — La seconde objection dit que « nul n'est tourné en dérision si ce n'est pour quelque chose de malséant qui amène l'homme à rougir. Or, cela même n'est autre que le péché : lequel, si on le dit de quelqu'un à découvert et en sa présence, constitue

l'injure; et si on le dit en secret, ou quand le sujet est absent, il constitue la détraction ou la zizanie. Donc la dérision n'est pas un péché distinct des précédents ». — La troisième objection s'appuie sur la règle tant de fois donnée déjà ; savoir que « ces sortes de péché se distinguent selon le dommage que l'on cause au prochain. Or, par la dérision, on ne cause point au prochain de nouveau dommage en dehors de l'honneur, de la réputation ou de l'amitié. Donc la dérision n'est pas un péché distinct des précédents ».

L'argument déclare que « la dérision se fait par mode de jeu ; d'où son autre nom » latin « d'*illusio* (dans lequel entre le mot latin *ludus*, qui signifie *jeu*). Or, les péchés dont il s'est agi jusqu'ici ne se commettent point par mode de jeu mais sous forme sérieuse. Donc la dérision diffère de tous ces péchés ». — Cette raison, qui ne porte que sur le mode, ne suffirait peut-être pas, à elle seule, pour distinguer spécifiquement la dérision. Elle va être corroborée par une autre raison plus directe.

Saint Thomas, en effet, nous rappelle, au corps de l'article, que, comme il a été dit plus haut (q. 72, art. 2), les péchés de paroles se considèrent surtout en raison de l'intention de celui qui profère ces paroles. Il suit de là que ces sortes de péchés se distingueront selon les diverses choses que se propose celui qui parle contre quelque autre. Or, de même que celui qui outrage ou injurie se propose d'atteindre l'honneur de celui qu'il outrage ; et celui qui commet la détraction, la réputation ; et le semeur de zizanie, l'amitié ; pareillement aussi celui qui tourne en dérision se propose de faire rougir celui dont il se moque. Et, parce que cette fin est distincte des précédentes, à cause de cela le péché de dérision se distingue aussi de ces autres péchés ». — Cette raison du corps de l'article nous apparaîtra plus lumineuse encore quand nous aurons lu les réponses aux objections.

L'*ad primum* dit que « le dédain et la dérision conviennent dans la fin, quoique leur mode soit distinct. Et, en effet, *la dérision consiste en paroles* et en éclats de rire; *tandis que le dédain se marque par une certaine contraction du nez* ou du visage,

comme le dit la glose, sur ce mot du psaume (II, v. 4) : *Celui qui habite dans les cieux les tournera en dérision*. Or, cette différence ne diversifie pas l'espèce » ; car l'un et l'autre se proposent la confusion de celui qui en est l'objet. « Tous deux, au contraire, diffèrent de l'injure, comme la confusion diffère du déshonneur; la confusion, en effet, est *la crainte du déshonneur*, comme le dit saint Jean Damascène » (*de la Foi orthodoxe* liv. II, ch. XV).

L'*ad secundum* explique excellemment que « pour son action vertueuse, l'homme mérite de la part des autres le respect et l'estime; et, en lui-même, le témoignage de la bonne conscience, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 12) : *Notre gloire consiste en ceci : le témoignage de notre conscience*. Pour l'acte répréhensible, au contraire, ou vicieux, l'homme perd chez les autres et de leur part l'honneur ou le respect et la réputation ou l'estime; c'est, dans ce but, ou pour obtenir cette fin, que ceux qui commettent l'injure et la détraction disent d'un autre des choses répréhensibles. En lui-même, par les choses répréhensibles qui sont dites de lui, l'homme perd la gloire de sa conscience en raison d'une certaine confusion qui l'amène à rougir ; et c'est pour obtenir cette fin que celui qui tourne en dérision ou qui raille dit des choses défavorables. Par où l'on voit que l'auteur de la dérision convient avec les auteurs des vices précédents quant à la matière, mais il en diffère quant au but ».

L'*ad tertium* a un mot magnifique, qui nous dit, à lui seul, toute la portée de la question actuelle. « La sécurité de la conscience et son repos est un grand bien, selon cette parole du livre des *Proverbes*, ch. XV (v. 15) : *L'âme tranquille et sûre est comme un bouquet perpétuel*. Et voilà pourquoi celui qui jette le trouble ou l'inquiétude dans la conscience de quelqu'un en lui donnant de la confusion lui cause un dommage spécial. Aussi bien la dérision », qui fait cela, « est un péché spécial ».

Parmi les biens que l'homme peut ou doit posséder et auxquels il a le droit strict qu'on ne porte jamais atteinte d'une

façon injuste, nous avions déjà marqué le respect des autres hommes et leur estime ou plus encore leur amitié; mais il y a aussi le témoignage de sa propre conscience, alors qu'il se dit en lui-même que toutes choses vont bien pour lui dans l'ordre de la vertu et des droits que cette vertu lui donne; or, ce bien est précisément celui que le moqueur atteint directement par ses paroles : en raillant le prochain, il se propose de mettre sous ses yeux des choses mauvaises ou défectueuses qui l'amènent à perdre la confiance qu'il avait en lui-même dans ses rapports avec les autres. Voilà le caractère propre et distinctif du mal qu'est la dérision. Nous pouvons déjà, à ce simple exposé, entrevoir la gravité du péché que ce mal constitue. Mais cette gravité mérite, à un titre exceptionnel, d'être mise en pleine lumière. C'est ce que va faire saint Thomas à l'article qui suit.

Article II.

Si la dérision peut être un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « la dérision ne peut pas être un péché mortel ». — La première arguë de ce que « tout péché mortel est contraire à la charité. Or, la dérision ne semble pas être contraire à la charité : elle a lieu, parfois, sous forme de jeu, entre amis; aussi bien l'appelle-t-on aussi » en latin « *delusio* » et dans ce mot entre le mot *ludus* qui signifie jeu. « Donc la dérision ne peut pas être un péché mortel ». — La seconde objection fait observer que « cette dérision semble être la plus grave, qui se fait par mode d'injure à Dieu. Or, toute dérision qui a le caractère d'injure par rapport à Dieu n'est pas un péché mortel. Sans quoi, quiconque retombe en quelque péché véniel dont il a fait pénitence pécherait mortellement. Saint Isidore dit, en effet (*Du souverain bien*, liv. II, ch. XVI), que *celui-là se moque et n'est point pénitent, qui refait ce dont il a fait pénitence*. Pareillement aussi il s'ensuivrait que toute simulation est un péché mortel; car, comme le dit saint Grégoire, dans les *Morales* (liv. XXXI, ch. XV,

ou IX, ou XI, par l'*autruche* est signifié *celui qui simule*, lequel raille le *cheval*, c'est-à-dire l'homme juste, et *celui qui le monte*, c'est-à-dire Dieu (cf. Job, ch. XXXIX, v. 18). Donc la dérision n'est pas un péché mortel ». — La troisième objection dit que « l'injure et la détraction semblent être de plus graves péchés que la dérision ; car ce que l'on fait sérieusement est plus grave que ce qui se fait par mode de jeu. Or, toute détraction ou toute injure n'est pas un péché mortel. Donc la dérision le sera bien moins encore ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans les *Proverbes*, ch. III (v. 34) : *Lui-même raillera les railleurs*. Or, railler, pour Dieu, est punir éternellement en raison du péché mortel ; comme on le voit par ce qui est dit dans le psaume (II, v. 4) : *Celui qui habite dans les cieux se raillera d'eux*. Donc la dérision est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « la raillerie ne se fait qu'au sujet d'un mal ou d'un défaut. D'autre part, le mal, s'il est grave, ne se prend pas en jouant mais d'une façon sérieuse. Il s'ensuit que si on le prend comme sujet de jeu ou de rire (et de là viennent les mots » latins « d'*irrisio* ou d'*illusio*, en français *railler*, *se jouer*), c'est donc qu'on le tient pour un mal de peu d'importance. Mais, précisément, un mal peut être tenu comme de peu d'importance à un double titre : ou bien en lui-même ; ou bien en raison de la personne. Et si quelqu'un tourne en objet de jeu ou de rire le mal ou le défaut d'une autre personne parce que ce mal ou ce défaut est en soi peu de chose, ce n'est là, de soi et de son espèce, qu'un péché léger et véniel » ; ce pourra même, en certains cas, n'être qu'une aimable et charmante récréation, quand on le fait sans aucune malice et pour se distraire entre amis, comme le notait la première objection. « Mais si l'on prend comme peu important » le mal dont il s'agit, « en raison de la personne elle-même » et parce qu'on la tient elle-même et ce qui la concerne ou ce qu'elle fait comme chose de peu d'importance, « à la manière dont nous avons coutume de faire peu de cas des enfants et des êtres privés de sens, dans ce cas se jouer de quelqu'un ou rire de lui est le mépriser absolu-

ment et le tenir pour chose si vile qu'il n'y a pas à faire cas de son mal mais seulement à s'en amuser. Sous cette forme, la dérision est un péché mortel. Et un péché plus grave que l'injure, qui se fait elle aussi à découvert ou en présence du sujet; parce que l'injure semble prendre le mal d'autrui comme chose sérieuse; tandis que le railleur s'en fait un jeu : par où semble s'accuser un plus grand mépris et une plus grande insulte. — Voilà donc comment la dérision est un péché grave. Ce péché sera d'autant plus grave qu'un plus grand respect est dû à la personne dont on se moque. De là vient que ce qu'il y a de plus grave est de tourner en dérision Dieu et les choses de Dieu; selon cette parole d'Isaïe, ch. XXXVII (v. 33) : *A qui as-tu fait reproche? qui as-tu blasphémé? contre qui as-tu élevé ta voix?* Et après il est ajouté : *Contre le saint d'Israël.* Ensuite tient la seconde place la dérision qui atteint les parents. C'est pourquoi il est dit dans les *Proverbes*, ch. XXX (v. 17) : *L'œil qui se moque de son père et qui méprise sa mère qui l'a enfanté, que les corbeaux des torrents l'arrachent et que les fils de l'aigle le dévorent.* Après, c'est la dérision qui atteint les justes; car *l'honneur est le prix de la vertu* (Aristote, *Éthique*, liv. IV, ch. III, n. 15; de S. Th., leç. 8); dérision qui est ainsi marquée dans le livre de Job, ch. XII (v. 4) : *On rit de la simplicité du juste* ». De « cette dernière dérision », saint Thomas ajoute qu'elle « est extrêmement nuisible; car, par elle, les hommes sont empêchés de bien agir; selon cette parole de saint Grégoire (*Morales*, liv. XX, ch XIV, ou XV, ou XII) : *Il en est qui voyant fleurir le bien dans les actes des autres l'arrachent aussitôt par la main de leur moquerie empestée.* »

L'*ad primum* répond que « le jeu n'implique point quelque chose de contraire à la charité par rapport à celui avec qui l'on joue; mais il peut impliquer quelque chose de contraire à la charité par rapport à celui de qui on se joue, en raison du mépris, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* dit que « celui qui retombe dans le péché dont il a fait pénitence et celui qui simule ne se moquent point de Dieu d'une façon expresse, mais seulement en prêtant à cette interprétation : ils font comme s'ils se moquaient de Lui. —

Toutefois, ajoute saint Thomas, quand l'homme pèche véniellement, il ne récidive pas ni il ne dissimule, au sens pur et simple », chose qui ne convient en propre qu'au péché mortel, « mais par mode de disposition et dans un sens imparfait ».

L'*ad tertium* accorde que « la dérision, quant à sa raison propre, est quelque chose de plus léger que l'injure ou la détraction; car elle n'implique pas le mépris, mais seulement le jeu. Quelquefois cependant elle a un plus grand mépris que l'injure elle-même, comme il a été dit (au corps de l'article). Et alors elle est un péché grave ».

Tourner quelqu'un en dérision en telle manière que l'acte aille de soi à faire croire à ce quelqu'un qu'on le tient pour un être assez insignifiant est de soi une faute grave. La gravité de la faute se mesure à la dignité de celui que l'on offense de la sorte. L'ironie ne peut être chose légère que s'il s'agit de légers défauts ou de légers manquements que l'on raille pour se jouer sans que la raillerie implique aucun mépris pour les personnes. Il se pourra même qu'il n'y ait aucun péché, quand la chose se fait par mode de récréation innocente et qu'on ne court aucun risque d'attrister celui qui en est l'objet. Toutefois, c'est là un mode de récréation très délicat et dont il ne faut user qu'avec une extrême prudence. Si c'était par mode de correction, de la part d'un supérieur à l'endroit d'un inférieur, l'acte pourrait même quelquefois être un acte de vertu. Cependant, même là, il faut la plus grande discrétion ; car, s'il peut être bon que ceux qui sont portés à avoir trop de confiance en eux-mêmes soient ramenés à un sentiment plus juste de leur propre valeur, il faut bien se garder de ruiner cette confiance en ce qu'elle peut avoir de légitime; sans quoi on s'exposerait à paralyser tout élan et toute spontanéité, atrophiant ou avilissant même, par la défiance outrée qu'on lui inspire de lui-même, le sujet de l'ironie qui en devient alors la victime. On le voit, rien n'est plus délicat que ce maniement de l'ironie, même en ce qu'elle peut avoir de bon ou de légitime. Quant à ce qu'elle implique de foncièrement mauvais,

surtout par mode de mépris à l'endroit des personnes, c'est un des vices les plus détestables, qu'on ne saurait jamais trop réprouver.

Un dernier vice nous reste à examiner en ce qui est des injustices qui se commettent par paroles dans le commerce ordinaire de la vie. C'est celui que saint Thomas appelle du nom de malédiction. Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXVI

DE LA MALÉDICTION

Cette question comprend quatre articles :

1° Si quelqu'un peut licitement maudire l'homme?
2° Si quelqu'un peut licitement maudire la créature irraisonnable?
3° Si la malédiction est un péché mortel?
4° De la comparaison avec les autres péchés?

Ces quatre articles examinent la raison de péché dans la malédiction (art. 1, 2); et la gravité de ce péché (art. 3, 4). — La raison de péché est examinée dans la malédiction qui se fait contre l'homme (art. 1), et dans la malédiction qui se fait contre les autres créatures inférieures à l'homme (art. 2). — Le premier point va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

S'il est permis de maudire quelqu'un?

Nous avons ici cinq objections. Elles aideront à préciser le sens du point qui nous occupe. Elles veulent prouver qu' « il n'est point permis de maudire quelqu'un ». — La première dit qu' « il n'est point permis de transgresser le commandement de l'Apôtre, en qui le Christ Lui-même parlait, comme il est marqué dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 3). Or, l'Apôtre donne ce précepte, dans l'épître *aux Romains*, ch. XII (v. 14) : *Bénissez, et gardez-vous de maudire*. Donc il n'est point permis de maudire quelqu'un ». — La seconde objection déclare que « tous sont tenus de bénir Dieu; selon

cette parole du livre de Daniel, ch. III (v. 82) : *Bénissez, enfants des hommes, le Seigneur*. Or, de la même bouche ne peut pas procéder la bénédiction de Dieu et la malédiction des hommes, comme il est prouvé en saint Jacques, ch. III (v. 9 et suiv.). Donc il n'est permis à personne de maudire quelqu'un ». — La troisième objection fait observer que « celui qui maudit quelqu'un semble lui souhaiter le mal de coulpe ou le mal de peine ; car la malédiction paraît être une certaine imprécation. Or, il n'est point permis de désirer le mal d'un autre ; bien plus, il faut prier pour tous », dans l'oraison dominicale, « afin qu'ils soient délivrés du mal. Donc il n'est permis de maudire personne ». — La quatrième objection marque que « le démon, par son obstination, est le plus soumis » ou le plus voué « au mal. Or, il n'est permis à personne de maudire le démon, pas plus que lui-même ; il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXI (v. 30) : *Quand l'impie maudit le diable, il maudit lui-même son âme*. Donc, à plus forte raison, n'est-il point permis de maudire l'homme ». — La cinquième objection en appelle à ce que, « sur ce mot du livre des *Nombres*, ch. XXII (v. 8) : *Comment maudirai-je celui que le Seigneur n'a point maudit?* la glose dit : *Il ne peut pas y avoir une juste cause de maudire, quand on ignore les sentiments du pécheur*. Or, l'homme ne peut pas savoir les sentiments d'un autre homme ; ni même si cet homme est maudit de Dieu. Donc il n'est permis à personne de maudire quelqu'un ».

L'argument *sed contra* est le mot formel du *Deutéronome*, ch. XXVII (v. 26), où « il est dit : *Maudit celui qui ne demeure point dans les paroles de cette loi* ». Le même argument *sed contra* apporte l'exemple fameux d' « Elisée », qui « maudit les enfants qui se jouaient de lui, comme on le voit au livre IV des *Rois*, ch. II (v. 24) ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par définir et préciser le sens du mot maudire. « Maudire, explique-t-il, est la même chose que dire le mal », en latin *maledicere, dicere malum*. — « Or, poursuit le saint Docteur, le fait de dire a un triple rapport à la chose qui est dite. — Il y a d'abord le rapport d'énonciation » ou d'affirmation ; « c'est ainsi qu'on ex-

prime une chose » par le verbe « au mode indicatif. De cette sorte, maudire ou dire du mal n'est pas autre chose que rapporter le mal d'un autre ; et ceci appartient à la détraction. Aussi bien les détracteurs sont appelés quelquefois *médisants* », en latin *maledici*. — « D'une autre manière, le fait de dire se rapporte à ce qui est dit, par mode de cause. Ceci appartient premièrement et principalement à Dieu, qui a fait toutes choses par son Verbe ; selon cette parole du psaume (XXXII, v. 9) : *Il a dit, et toutes choses ont été faites*. Puis, cela convient aux hommes qui par leur parole meuvent les autres, en les commandant, à faire quelque chose. A cette fin, ont été instituées les paroles du mode impératif. — D'une troisième manière, l'acte de dire est aux choses que l'on dit comme une certaine expression des sentiments du cœur souhaitant ce qui est exprimé par les paroles. A cette fin, ont été instituées les paroles du mode optatif ».

Ces explications, qui se rapportent à la structure même de nos locutions, une fois posées, saint Thomas ajoute que « laissant de côté le premier mode de malédiction » ou de *maldisance*, si l'on pouvait ainsi s'exprimer, « qui consiste dans la simple énonciation du mal, nous avons à considérer les deux autres modes. Et là, il faut savoir que faire une chose et vouloir cette chose ont un rapport de conséquence dans la bonté et la malice, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (*1ª-2ae*, q. 20, art. 3). Aussi bien, dans ces deux modes selon lesquels on dit le mal par mode impératif et par mode optatif, la raison est la même qui fait qu'une chose est licite et illicite. Si, en effet, quelqu'un commande ou souhaite le mal d'un autre sous sa raison de mal et comme si lui-même se propose le mal, dans ce cas l'acte de maudire selon l'un et l'autre mode est chose illicite. Or, c'est là, à proprement parler, ce qu'on entend quand on parle de maudire. Si, au contraire, quelqu'un commande ou souhaite le mal d'un autre sous la raison de bien, alors c'est licite. Et on n'a plus la malédiction à proprement parler, mais d'une façon accidentelle ; car l'intention principale de celui qui parle ne se porte pas au mal mais au bien ».

Saint Thomas fait remarquer, en finissant, qu' « il arrive qu'un mal est dit par mode impératif ou par mode optatif, sous la raison d'une double sorte de bien. — Quelquefois, sous la raison de chose juste. Et c'est ainsi que le juge maudit licitement celui à qui il ordonne que soit infligée une peine juste. De même l'Église maudit en jetant l'anathème. Pareillement aussi quelquefois les Prophètes vouent les pécheurs au mal sous forme d'imprécation, conformant en quelque sorte leur volonté à la justice divine, bien que ces sortes d'imprécations puissent aussi s'entendre sous forme d'annonce par rapport à ce qui doit arriver (cf. q. 25, art. 6, *ad 3am*). — Quelquefois le mal est dit sous une raison d'utile : c'est ainsi qu'on peut souhaiter qu'un pécheur souffre quelque mal ou quelque empêchement, soit pour que lui-même devienne meilleur, soit au moins pour qu'il cesse de nuire aux autres ».

L'*ad primum* répond que l'Apôtre défend de maudire au sens propre en se proposant le mal comme tel ».

« Réponse qui vaut aussi pour *la seconde objection* ».

L'*ad tertium* déclare que « souhaiter à quelqu'un le mal sous la raison de bien » et parce que ce mal est juste ou utile « n'est point chose contraire à l'amour qui fait qu'on souhaite à quelqu'un son bien pur et simple, mais lui est plutôt conforme ».

L'*ad quartum* explique que « dans le démon, il faut considérer la nature et la faute. La nature est chose bonne, et elle vient de Dieu. Aussi bien ne doit-on pas la maudire. Mais la faute doit être maudite; selon cette parole de Job, ch. III (v. 8) : *Qu'ils maudissent* (cette nuit) *ceux qui maudissent le jour*. Or, quand le pécheur maudit le démon en raison de sa faute, la même raison fait qu'il se juge lui-même digne de malédiction. Et, pour autant, il est dit maudire son âme ».

L'*ad quintum* dit que « si les sentiments du pécheur ne peuvent point être perçus en eux-mêmes, ils peuvent l'être cependant en raison de quelque péché manifeste pour lequel la peine doit être infligée, De même aussi, bien qu'on ne puisse pas savoir qui est maudit de Dieu quant à la réprobation finale, on peut savoir néanmoins qui est maudit de Dieu quant à l'obligation à la peine qu'entraîne la faute présente ». — Cette der-

nière réponse doit être soigneusement retenue. Elle nous montre que s'il est une zone essentiellement réservée dans l'ordre des jugements à porter sur le prochain, il est cependant une autre zone où notre jugement peut et doit même s'exercer, soit du point de vue de la justice, soit du point de vue de la charité.

A proprement parler, quand il est question de malédiction parmi les hommes, il s'agit d'un sentiment intérieur qui se manifeste au dehors sous forme de mauvais souhait. Souhaiter ainsi du mal à quelqu'un est un acte essentiellement mauvais, quand le souhait se porte sur le mal de ce quelqu'un parce que c'est son mal et sous cette raison même de mal. Si, au contraire, on souhaite à quelqu'un un certain mal, mais en vue de son propre bien, ou aussi par amour de la justice, et parce que ses actes précédents n'étaient point ce qu'il fallait, dans ce cas, à vrai dire, ce n'est pas le mal qu'on souhaite, mais plutôt le bien ; et l'on ne peut plus parler de malédiction que dans un sens impropre. — Saint Thomas se demande, comme complément de ce premier article, s'il peut être permis de maudire la créature irraisonnable. Le saint Docteur va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

S'il est permis de maudire la créature irraisonnable?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis de maudire la créature irraisonnable ». — La première s'appuie sur la doctrine de l'article précédent. Et, en effet, « la malédiction semble être surtout permise en tant qu'elle regarde la peine » ou la raison de châtiment. « Or, la créature irraisonnable n'est susceptible ni de faute ni de peine », étant essentiellement irresponsable. « Donc il n'est point permis de la maudire ». — La seconde objection déclare que « dans la créature raisonnable ne se trouve que la nature faite par Dieu.

Or, il n'est point permis de maudire la nature, non pas même dans le démon, ainsi qu'il été dit (art. précéd., *ad 4um*). Donc en aucune manière il n'est permis de maudire la créature irraisonnable ». — La troisième objection fait cette remarque : « Ou la créature irraisonnable est chose fixe, comme sont les corps; ou elle est chose qui passe, comme le temps. Or, selon que le dit saint Grégoire, au livre IV des *Morales* (ch. II), *il est vain de maudire ce qui n'existe pas ; et vicieux, de maudire ce qui existe*. Donc, en aucune manière, il n'est permis de maudire la créature irraisonnable ».

L'argument *sed contra* apporte l'exemple de « Notre-Seigneur », qui « maudit le figuier, comme on le voit en saint Matthieu, ch. XXI (v. 19) » ; et celui de « Job », qui « maudit le jour de sa naissance, comme il est marqué dans son livre, ch. III (v. 1) ».

Au corps de l'article, saint Thomas éclaire d'un mot toute la question actuelle. « La bénédiction ou la malédiction, dit-il, appartiennent en propre à cet être à qui il peut arriver quelque chose de bien ou de mal ; c'est-à-dire à la créature raisonnable. Quant aux créatures irraisonnables, le bien ou le mal sont dits leur arriver en fonction de la créature raisonnable pour laquelle est leur être. Or, c'est de multiple manière qu'elles lui sont ordonnées. — D'abord, par mode de subvention ; pour autant qu'à l'aide des créatures irraisonnables il est subvenu à l'humaine nécessité. C'est de cette manière que le Seigneur dit à l'homme dans la *Genèse*, ch. III (v. 17) : *Maudite la terre dans ton travail ;* en ce sens que par sa stérilité l'homme devait être puni. C'est de cette manière aussi que s'entend ce qui est marqué dans le *Deutéronome*, ch. XXVIII (v. 5) : *Bénis seront les greniers ;* et plus bas (v. 17) : *Maudit sera ton grenier*. C'est encore dans le même sens que David maudit les monts de Gelboé (II *Rois*, ch. I, v. 21), d'après l'explication de saint Grégoire. — D'une autre manière, la créature irraisonnable est ordonnée à la créature raisonnable par mode de signification. Et c'est ainsi que le Seigneur maudit le figuier, qui signifiait la Judée » ou la nation juive. — « D'une troisième manière, la créature irraisonnable est ordonnée à la créature

raisonnable, comme ce qui la contient, par mode de temps ou par mode de lieu. Et c'est ainsi que Job maudit le jour de sa naissance, en raison de la faute originelle qu'il contracta en naissant, et en raison des peines qui la suivaient. C'est dans le même sens qu'on peut entendre la malédiction de David contre les monts de Gelboé, comme on le lit au second livre des *Rois :* savoir à cause du massacre du peuple qui avait eu lieu sur ces monts ». — Après avoir précisé ces divers modes de malédiction des créatures irraisonnables qui peuvent être permis, saint Thomas ajoute : — « Maudire les créatures irraisonnables en tant qu'elles sont les créatures de Dieu, est un péché de blasphème. — Les maudire en elles-mêmes et pour ce qu'elles sont considérées dans leur être propre, c'est chose oiseuse et vaine ; et, par conséquent, défendue ».

« Et, par là, déclare le saint Docteur, les objections se trouvent résolues ».

Il est à remarquer, à propos de la fin du corps de l'article, que ce péché de malédiction contre les natures irraisonnables, soit par mode de blasphème, soit par mode de chose vaine et sans raison, peut se produire assez fréquemment. Lorsque, en effet, ces créatures sont pour nous une occasion de contrariété ou de souffrance, nous sommes exposés à nous échapper contre elles en paroles de mécontentement ou de colère qui ont facilement le caractère de la malédiction. Et si cette malédiction atteignait ces créatures sous leur raison de créatures faites ou gouvernées par Dieu, la malédiction deviendrait blasphématoire ; si, au contraire, elle n'est que la traduction d'un mouvement d'impatience contre ces créatures qui n'en peuvent mais, c'est un acte déraisonnable. — Nous devons maintenant nous demander quel est le caractère du péché que constitue la malédiction définie comme il a été dit : est-elle un péché mortel ? est-elle un péché plus grave que la détraction ? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si maudire est un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « maudire n'est pas un péché mortel ». — La première cite « saint Augustin », qui « dans l'homélie *Du feu du Purgatoire* (sermon XLI, *Des saints:* parmi les œuvres de saint Augustin), énumère la malédiction parmi les péchés légers. Or, ce sont là les péchés véniels. Donc la malédiction n'est pas un péché mortel, mais véniel ». — La seconde objection dit que « les péchés qui procèdent d'un léger mouvement de l'esprit ne semblent pas être des péchés mortels. Or, parfois, la malédiction procède d'un léger mouvement. Donc la malédiction n'est pas un péché mortel ». — La troisième objection déclare qu' « il est plus grave de mal faire que de mal dire (maudire). Or mal faire n'est pas toujours un péché mortel. Donc maudire le sera beaucoup moins ».

L'argument *sed contra* oppose que « rien n'exclut du royaume de Dieu si ce n'est le péché mortel. Or, la malédiction exclut du royaume de Dieu, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 10) : *Ni les maldisants* (ceux qui maudissent) *ni les rapaces* (les voleurs) *ne posséderont le royaume de Dieu.* Donc la malédiction est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas explique que « la malédiction dont nous parlons maintenant est celle où l'on prononce le mal contre quelqu'un par mode de commandement ou par mode de souhait. Or, vouloir le mal d'un autre ou mouvoir à ce mal par un commandement répugne de soi à la charité qui nous fait aimer le prochain et vouloir son bien. C'est donc, de son espèce, un péché mortel. Et le péché sera d'autant plus grave que la personne qui est le terme de la malédiction doit être davantage aimée et vénérée par nous. Aussi bien est-il dit, dans le *Lévitique*, ch. XX (v. 9) : *Celui qui maudira son père ou sa mère, qu'il meure de mort.* — Il arrive cependant

qu'une parole de malédiction soit proférée et qu'elle soit un péché véniel, ou bien en raison de la légèreté du mal qu'un homme souhaite à l'autre par mode d'imprécation, ou aussi en raison du sentiment qui accompagne la prolation de ces paroles, alors qu'un homme les profère soit par un mouvement léger, soit par mode de jeu, soit par mode de surprise : c'est qu'en effet les péchés de paroles se considèrent surtout en raison du sentiment qui les inspire, comme il a été dit plus haut (q. 2, art. 82) ».

« Et, par là, ajoute saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

Il ne nous reste plus qu'à nous demander quels rapports de gravité la malédiction a avec la détraction et quel est celui de ces deux péchés qui l'emporte sur l'autre. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si maudire est un plus grave péché que la détraction?

Trois objections veulent prouver que « la malédiction est un plus grave péché que la détraction ». — La première arguë de ce que « la malédiction paraît être un certain blasphème, comme on le voit par ce qui est dit dans l'épître canonique de saint Jude (v. 9), où nous lisons que *l'archange Michel, disputant avec le diable au sujet du corps de Moïse, n'osa pas inférer le jugement de blasphème :* et le blasphème est mis en cet endroit pour la malédiction, d'après la glose. Or, le blasphème est un plus grave péché que la détraction. Donc la malédiction est plus grave que la détraction ». — La seconde objection fait remarquer que « l'homicide est plus grave que la détraction, comme il a été dit plus haut (q. 3, art. 73). Or, la malédiction est un péché égal à l'homicide. Saint Jean Chrysostome dit, en effet, *Sur saint Matthieu* (hom. XIX ou XX) : *Quand vous dites : Maudissez-le ; renversez sa maison ; faites périr tout ce qui est à*

lui; vous ne différez en rien de l'homicide. Donc la malédiction est plus grave que la détraction ». — La troisième objection déclare que « la cause l'emporte sur le signe. Or, celui qui maudit cause le mal par son commandement; tandis que celui qui commet la détraction signifie seulement ou désigne le mal qui existe déjà. Donc celui qui maudit pèche plus gravement que le détracteur ».

L'argument *sed contra* observe que la « détraction ne peut jamais se faire en bien. La malédiction, au contraire, se fait en bien et en mal, comme on le voit par ce qui a été dit (art. 1). Donc la détraction est plus grave que la malédiction ».

Au corps de l'article, saint Thomas remonte à la doctrine exposée « dans la Première Partie (q. 48, art. 5) », où « il a été dit qu'il existe une double sorte de mal : le mal de coulpe et le mal de peine. Or, le mal de coulpe est pire que l'autre, comme il a été montré au même endroit (art. 6). Il suit de là que dire le mal de coulpe est chose pire que de dire le mal de peine, quand seulement le mode de dire est le même. Et, précisément, ceux qui commettent l'injure, la zizanie, la détraction et même la dérision, disent le mal de coulpe, tandis que le maldisant ou celui qui maudit, au sens où nous en parlons maintenant, dit le mal de peine, non le mal de coulpe, si ce n'est peut-être sous la raison de peine. Toutefois, le mode de dire n'est pas le même. Car, les quatre premiers vices disent le mal seulement par mode d'énonciation, ou en l'affirmant; tandis que par la malédiction le mal de peine est dit soit avec la raison de cause par mode de commandement, soit sous forme de souhait. D'autre part, l'affirmation de la coulpe est un péché selon que de ce chef il résulte un dommage pour le prochain. Et, parce que c'est chose plus grave de causer un dommage au prochain que de le lui désirer, toutes choses égales d'ailleurs, il s'ensuit que la détraction, sous sa raison commune, est un plus grave péché que la malédiction exprimant un simple désir. Quant à la malédiction qui se fait par mode de commandement, parce qu'elle a la raison de cause, elle peut être plus grave que la détraction, si elle amène un dommage plus grand que n'est la dénigration de la réputation; ou plus légère, si le dommage

est moindre. — Tout cela, ajoute saint Thomas, doit se prendre selon les choses qui de soi appartiennent à la raison de ces vices. Mais d'autres choses peuvent se considérer d'une façon accidentelle qui augmentent ou diminuent ces sortes de vices ».

Il eût été difficile de montrer d'une manière plus directe et plus profonde les différences de gravité qui peuvent se trouver en ces divers vices, du point de vue de la raison qui convient à chacun d'eux, tout en réservant l'intervention des multiples causes accidentelles qui peuvent changer cette gravité dans les divers cas.

L'*ad primum* explique que « la malédiction de la créature en tant que créature, rejaillit sur Dieu ; et, de ce chef, accidentellement, prend la raison de blasphème ; mais non, si la créature est maudite en raison de la coulpe. Et la raison est la même pour la détraction » ; où il est aussi possible d'atteindre Dieu dans sa créature et de commettre le péché de blasphème indirectement.

L'*ad secundum* répond que « comme il a été dit (au corps de l'article ; et art. 1, 3), la malédiction selon un de ses modes inclut le désir du mal. D'où il suit que si celui qui maudit veut le mal de la mise à mort d'un autre, par son désir il ne diffère point de l'homicide. Il en diffère toutefois », quant à la gravité du péché, « selon que l'acte extérieur ajoute quelque chose à la volonté (Cf. *1ª-2ªe*, q. 20, art. 4).

L'*ad tertium* fait observer que « l'objection procède de la malédiction selon qu'elle implique le commandement » ; et nous avons accordé que de ce chef cela peut être plus grave.

Le péché de malédiction, qui est un péché spécial quant à sa forme, peut revêtir en raison de sa matière le caractère et la malice de tous les autres péchés qui ont pour objet le mal de quelqu'un. Car désirer ou commander un mal quelconque est se rendre coupable de ce mal sous sa raison spéciale et distincte, comme si on l'accomplissait en effet ; à la seule réserve que l'acte extérieur, selon que nous l'a rappelé saint Thomas, ajoute quelque chose au degré de malice qu'a déjà par lui-même l'acte intérieur de la volonté.

Nous avons parlé des péchés contre la justice qui portent sur les commutations involontaires, et qui peuvent, nous l'avons vu, affecter ces commutations soit par des actes, soit par des paroles : péchés par actes, qui, tantôt s'attaquent à la personne du prochain, qu'il s'agisse de sa propre personne ou des personnes qui lui tiennent de près; et tantôt à ses biens, sous forme de vol ou de rapine ; péchés par paroles qui peuvent se produire ou dans l'acte officiel du jugement en justice ; ou en dehors de cet acte et dans le commerce ordinaire de la vie. — Il ne nous reste plus, pour achever notre étude des péchés contre la justice, qu'à « considérer les péchés qui sont contre les commutations volontaires. Et, à ce sujet, nous avons à étudier deux choses : premièrement, la fraude, qui se commet dans les achats et les ventes; secondement, l'usure, qui se produit dans les prêts. Car, s'il s'agit des autres commutations volontaires, il n'y a pas de péché spécial qui s'y trouve, distinctement de la rapine ou du vol » (cf. sur ces autres commutations volontaires, dont parle ici saint Thomas, la question 61, art. 3). — La fraude dans les achats et les ventes va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXVII

DE LA FRAUDE QUI SE COMMET DANS LES ACHATS ET LES VENTES

Cette question comprend quatre articles :

1° De la vente injuste du côté du prix; savoir : s'il est permis de vendre une chose plus qu'elle ne vaut?
2° De la vente injuste du côté de la chose vendue?
3° Si le vendeur est tenu de dire le vice de la chose vendue?
4° S'il est permis, à celui qui négocie, de vendre une chose plus qu'il ne l'a achetée?

Ces quatre articles considèrent l'injustice, dans les ventes et les achats, du côté du prix, selon qu'on vend une chose plus ou moins qu'elle ne vaut; du côté de la chose vendue, selon qu'elle est ou n'est pas ce qu'elle paraît, que le vendeur le sache ou qu'il l'ignore; du côté du vendeur, qui tait un défaut qu'il connaît; du côté de la fin, qui est le gain poursuivi. — D'abord, du côté du prix. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si quelqu'un peut licitement vendre une chose plus qu'elle ne vaut?

Dès ce premier article, nous l'allons voir, saint Thomas projettera sur cette grave question de l'honnêteté ou de la justice dans les achats et les ventes, qui occupe une place si grande dans les rapports des hommes entre eux — puisque c'est, ici, toute la question des rapports commerciaux examinée au point de vue de la morale — les clartés les plus vives. La doctrine en sera d'une rigueur d'honnêteté vraiment merveilleuse.

Trois objections veulent prouver que « l'on peut licitement vendre une chose plus qu'elle ne vaut ». — La première dit que « le juste, dans les commutations » ou les échanges « de la vie humaine, se détermine selon les lois civiles. Or, d'après elles (Cod. IV, *de Rescind. vendit.*, 8, 15), il est licite à l'acheteur et au vendeur de se tromper l'un l'autre; ce qui se fait en tant que le vendeur vend la chose plus qu'elle ne vaut et que l'acheteur l'achète à un prix au-dessous de sa valeur. Donc il est permis à quelqu'un de vendre une chose plus qu'elle ne vaut ». — La seconde objection déclare que « ce qui est commun à tous semble être naturel et ne peut pas être un péché. Or, selon que saint Augustin le réfère au livre XIII *de la Trinité* (ch. III), la parole d'un certain comédien fut acceptée par tous », comme traduisant la pensée et le désir de tous : « *Vous voulez acheter à bas prix et vendre cher.* A cela aussi est conforme ce qui est dit dans les *Proverbes*, ch. XX (v. 14) : *C'est mauvais, c'est mauvais, dit tout acheteur; et quand il s'est retiré, il se félicite.* Donc il est permis de vendre plus cher et d'acheter moins cher que la chose ne vaut ». — La troisième objection fait observer qu' « il ne semble pas que ce soit chose illicite si l'on fait par contrat ce qui doit être fait par dette de convenance. Or, d'après Aristote au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 12; de S. Th., leç. 13), dans l'amitié fondée sur l'utile, celui qui a reçu un bienfait doit le reconnaître selon l'utilité qu'il en a retirée : laquelle utilité dépasse quelquefois la valeur de la chose donnée; comme il arrive lorsque quelqu'un a grandement besoin d'une certaine chose, soit pour éviter un danger, soit pour s'assurer un avantage. Donc il est permis dans le contrat de vente et d'achat de donner une chose pour un plus grand prix qu'elle ne vaut ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. VII (v. 12) : *Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, vous aussi faites-le leur.* Or, nul ne veut qu'une chose lui soit vendue plus cher qu'elle ne vaut. Donc nul ne doit vendre à un autre une chose plus qu'elle ne vaut ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette déclaration : « User de fraude pour vendre une chose plus que son

juste prix est absolument un péché; en tant que quelqu'un trompe son prochain à son détriment. Aussi bien Cicéron dit, dans le livre *Du devoir* (liv. III, ch. xv, ou § 61) : *Tout mensonge doit être écarté des choses de contrat : le vendeur n'opposera pas un offrant qui enchérisse, ni l'acheteur quelqu'un qui rabaisse le prix.* — Que si toute fraude est écartée, nous pouvons parler de l'achat et de la vente, à un double titre. — D'abord, à les prendre en eux-mêmes. Et, de ce chef, l'achat et la vente paraissent avoir été introduits pour l'utilité des deux parties : en tant que l'un a besoin de la chose de l'autre, et inversement, comme on le voit par Aristote au livre I de ses *Politiques* (ch. III, n. 11 et suiv.; de S. Th., leç. 7). Or, ce qui est institué pour l'utilité commune ne doit pas être à charge pour l'un plus que pour l'autre. Il suit de là qu'entre eux le contrat doit se faire selon l'égalité de la chose. D'autre part, la quantité des choses qui servent à l'usage des hommes se mesure selon le prix donné; auquel effet la monnaie a été inventée, comme il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. v, n. 11 ; de S. Th., leç. 9). Par conséquent, si le prix excède la quantité de la valeur de la chose, ou, inversement, si la chose excède le prix, l'égalité de la justice se trouve enlevée. Et voilà pourquoi vendre une chose plus cher ou l'acheter moins cher qu'elle ne vaut est de soi chose injuste et illicite. — D'une autre manière, nous pouvons parler de l'achat et de la vente selon que, accidentellement, l'un y trouve son utilité au détriment de l'autre; comme si quelqu'un a grandement besoin d'avoir telle chose et que l'autre soit lésé s'il manque de cette chose-là. Dans ce cas, le juste prix consistera en ce qu'on regarde non seulement la chose qui est vendue » et sa valeur en soi ou d'une façon absolue, « mais aussi le dommage que sa vente fait encourir à celui qui la vend. Et pour autant il sera permis de vendre une chose plus qu'elle ne vaut en elle-même, bien qu'on ne la vende pas plus qu'elle ne vaut pour celui qui l'a. Toutefois », ajoute saint Thomas, et c'est ici que sa doctrine revêt un caractère de haute moralité qu'on ne saurait trop mettre en lumière, « si quelqu'un est grandement aidé de la chose d'un autre qu'il reçoit de lui, sans que celui qui la vend encoure un

dommage du fait qu'il s'en prive, ce dernier ne doit point la vendre au-dessus de son prix » absolu et selon qu'elle se prend en elle-même. « C'est qu'en effet l'utilité qui est au bénéfice de l'autre ne vient pas de celui qui vend, mais de celui qui achète : or, nul ne doit vendre à un autre ce qui n'est pas à lui, bien qu'il puisse lui vendre ou lui faire payer le dommage qu'il encourt ». Et l'on voit, par là, quelle ère d'honnêteté s'inaugurerait parmi les hommes, si, dans leurs rapports commerciaux, ils s'inspiraient de cette magnifique règle. D'autant que le saint Docteur la fait suivre de cette remarque : « Celui qui se trouve grandement aidé de la chose reçue d'un autre peut de son propre mouvement ajouter quelque chose en faveur de celui qui vend ; et ceci, fait observer le saint Docteur, relève de son honnêteté », c'est-à-dire de la noblesse de son caractère et de sa générosité. C'est donc chose bonne, et qui convient, que celui qui retire un grand avantage de l'affaire qu'il conclut, sache se montrer généreux à l'endroit de celui qui traite avec lui ; mais cet autre n'a pas le droit, en justice, de faire payer cet avantage, quand lui-même n'en souffre aucun dommage : s'il le fait, il commet une injustice, exigeant, par voie de contrat, ce qui ne lui appartient pas.

L'*ad primum* répond que « comme il a été dit plus haut (*Ia-2ae*, q. 96, art. 2), la loi humaine est donnée au peuple, parmi lequel il s'en trouve beaucoup qui sont en défaut relativement à la vertu ; ce n'est pas, en effet, aux seuls vertueux qu'elle est donnée. Et voilà pourquoi la loi humaine ne défend pas tout ce qui est contraire à la vertu : il lui suffit de défendre les choses qui détruisent la vie commune des hommes entre eux ; le reste, elle le tient comme permis, non qu'elle l'approuve, mais en ce sens qu'elle ne le punit pas. C'est ainsi qu'elle tient comme chose licite, n'infligeant point de peine à ce sujet, si, en dehors de toute fraude, le vendeur survend son bien, ou si l'acheteur achète à plus bas prix ; à moins que la différence ne soit par trop grande : car, alors, même la loi humaine force à restituer : par exemple, si la différence dépasse la moitié du juste prix (Cod., endroit cité, 2, 8). Mais la loi divine ne laisse rien d'impuni de ce qui est contraire à la

vertu. Aussi bien, selon la loi divine, c'est considéré comme chose illicite, si, dans l'achat et dans la vente, on n'observe pas l'égalité de la justice. Et celui qui a reçu davantage est tenu de compenser celui qui a souffert dommage, si ce dommage est notable. Ce que je dis, ajoute saint Thomas, parce que le juste prix des choses n'est pas toujours déterminé d'une façon ponctuelle, mais plutôt il consiste dans une certaine appréciation, en telle sorte qu'une légère addition ou une légère diminution ne semble pas enlever l'égalité de la justice ». — Ici encore, nous ne saurions trop remarquer la doctrine que saint Thomas vient de nous livrer dans cet *ad primum*. Nous y trouvons une application concrète de l'enseignement déjà exposé dans le traité des lois; et nous voyons, par cet exemple, comment les lois positives humaines, si elles sont une norme au point de vue moral, sont loin toujours d'être une norme absolue. Même ce qu'elles ne défendent pas et qu'elles ne punissent pas, ne laissera pourtant pas quelquefois d'être chose répréhensible au regard de la loi morale. C'est qu'en effet autre est le domaine de droit positif et autre celui de la loi morale ou de l'éthique même naturelle, à plus forte raison de la loi divine. Et de là vient que tout droit humain positif demande à être contrôlé et complété par l'enseignement moral que donnent soit l'éthique naturelle, soit surtout l'Église catholique, gardienne officielle de la loi divine. De là le rôle unique et transcendant du vrai théologien moraliste. C'est à ce titre que toute action humaine relève de la *Secunda Pars* de saint Thomas et doit être jugée à sa lumière.

L'*ad secundum* complète l'admirable doctrine que nous venons de voir, en expliquant, par saint Augustin lui-même, la parole du comédien citée dans l'objection. « Comme le dit saint Augustin, au même endroit, *ce comédien, soit en se considérant lui-même, soit en expérimentant que les autres veulent vendre cher et acheter à vil prix, crut que ce sentiment est commun à tous. Mais parce qu'à vrai dire c'est là un vice, chacun peut acquérir la justice qui lui permettra d'y résister et de le vaincre.* Et, ajoute saint Thomas, saint Augustin apporte l'exemple de quelqu'un, qui, à celui qui lui demandait, par ignorance, un prix

modique d'un certain livre » plus précieux, « paya ce livre de son juste prix. Par où l'on voit, reprend saint Thomas, que ce désir commun » dont parlait l'objection, et qui n'est, en effet, malheureusement, que trop répandu parmi les hommes, « n'est point chose de la nature, mais du vice. Aussi bien est-ce pour cela, observe encore le saint Docteur, qu'il est commun à un grand nombre », car ils sont nombreux ceux « qui marchent par la voie large des vices ». — C'est donc une très mauvaise excuse de s'autoriser de l'exemple du grand nombre, dans ces choses de la justice, où, en effet, les hommes ont coutume de boire l'iniquité comme l'eau. Et, du moins, faudrait-il qu'on n'altère jamais la pureté de la loi morale pour la plier à ces mauvais exemples du grand nombre !

L'*ad tertium* nous marque une différence essentielle entre les conventions amicales et les contrats de justice. « Dans la justice commutative, on considère principalement l'égalité de la chose ; tandis que dans l'amitié en vue de l'utile, on considère l'égalité d'utilité. Et voilà pourquoi, dans cette amitié, la compensation doit se faire selon l'utilité perçue ; tandis que dans les achats, elle se fait selon l'égalité de la chose ».

Le prix de la chose que l'on vend ou que l'on achète doit toujours, dans les contrats de vente et d'achat, correspondre à la juste valeur de la chose elle-même : demander plus ou donner moins est, de soi, chose essentiellement injuste. — Mais du côté de la chose elle-même, considérée en elle-même, n'y a-t-il pas certaines conditions de justice qui s'imposent. Et, par exemple, si cette chose se trouve en défaut sur un point quelconque, s'ensuivra-t-il que le contrat de vente soit immédiatement injuste. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la vente est rendue injuste et illicite en raison du défaut de la chose vendue?

Trois objections veulent prouver que « la vente n'est point rendue injuste et illicite en raison d'un défaut de la chose vendue ». — La première dit que « dans une chose, tout le reste doit être moins estimé que la qualité spécifique et substantielle de cette chose. Or, le défaut de la qualité substantielle spécifique ne semble pas rendre illicite la vente d'une chose; comme si quelqu'un vend de l'argent ou de l'or imité pour du vrai, pouvant servir à tous les usages pour lesquels l'or ou l'argent sont nécessaires, tels que les vases et autres choses de ce genre. Donc, à plus forte raison, la vente ne sera-t-elle pas rendue illicite pour d'autres défauts moins importants ». — La seconde objection déclare que « le défaut de la chose qui porte sur la quantité semble être le plus contraire à la justice, laquelle consiste dans l'égalité. D'autre part, la quantité se connaît par la mesure. Et parce que les mesures des choses qui servent à l'usage des hommes ne sont pas déterminées, mais qu'elles sont plus grandes en certains pays et moins grandes en d'autres, comme on le voit par Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. VII, n. 5; de S. Th., leç. 12), il s'ensuit qu'on ne peut éviter le défaut ou le manque du côté de la chose que l'on vend. Par conséquent, il semble bien que la vente n'est pas rendue illicite de ce chef ». — La troisième objection fait observer qu' « il rentre dans le défaut de la chose, qu'elle n'ait pas la qualité qui lui convient. Or, à l'effet de connaître la qualité d'une chose, une grande science est requise, laquelle fait défaut à la plupart des vendeurs. Donc la vente n'est pas rendue illicite en raison du défaut de la chose ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Ambroise », qui « dit, au livre *Des devoirs* (liv. III, ch. XI) : *La règle évidente de la justice est que l'homme bon ne doit pas se détourner*

du vrai, ni causer à quelqu'un un dommage injuste, ni attacher par dol quelque chose à ce qu'il vend ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « au sujet de la chose que l'on vend, un triple défaut peut être considéré. — Un premier défaut regarde l'espèce de la chose. Et ce défaut, si le vendeur le sait être dans la chose qu'il vend, il commet une fraude dans la vente; d'où il suit que cette vente est rendue illicite. C'est contre ceux-là qu'il est dit dans Isaïe, ch. I (v. 22) : *Ton argent a été changé en scorie; ton vin a été mélangé d'eau;* et, en effet, ce qui est mélangé » n'est plus lui-même et « perd son espèce », quand il s'agit du mélange parfait (cf. I p., q. 76, art. 4, *ad 4um*). — « Un autre défaut regarde la quantité, laquelle se connaît par la mesure. Et voilà pourquoi si quelqu'un use sciemment d'une mesure inexacte dans la vente, il commet une fraude, et la vente est illicite. C'est pour cela qu'il est dit dans le *Deutéronome*, ch. XXV (v. 13, 14) : *Tu n'auras point dans ton sac des poids divers, l'un plus grand et l'autre plus petit; ni, non plus, ne sera dans ta maison un boisseau plus grand et un autre plus petit;* et, après, il est ajouté (v. 16) : *Le Seigneur, en effet, a en abomination celui qui fait ces choses; et Il est l'ennemi de toute injustice.* — Le troisième défaut regarde la qualité; comme si quelqu'un vendait pour sain un animal qui est malade. Et s'il fait cela sciemment, il commet une fraude dans la vente; d'où la vente est illicite ».

Après avoir marqué ces modes de vente essentiellement injustes, saint Thomas ajoute qu' « en toutes ces choses, non seulement l'homme pèche, faisant une vente injuste, mais encore il est tenu à la restitution. Que si, à l'insu du vendeur, l'un quelconque de ces défauts était dans la chose que l'on vend, celui qui vend ne pèche pas; car il fait ce qui est injuste matériellement, sans que son opération à lui » ou son acte moral « soit injuste, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 59, art. 2). Toutefois, il est tenu, quand la chose vient à sa connaissance, de compenser le dommage encouru par l'acheteur ».

« Or, poursuit saint Thomas, ce qui a été dit du vendeur doit s'entendre aussi de l'acheteur. Il arrive, en effet, que parfois le vendeur croit sa chose moins parfaite quant à son espèce;

comme si quelqu'un vend de l'or vrai pour de l'or imité : l'acheteur qui sait la valeur de l'objet et l'achète sans avertir, fait un achat injuste, et il est tenu à la restitution. La même raison vaut pour le défaut de la quantité et de la qualité ».

Ce que vient de nous dire saint Thomas au sujet de l'acheteur et du vendeur et de la bonne foi qui doit régner de part et d'autre sur la nature, la quantité et la qualité de l'objet vendu ou acheté doit être maintenu sans aucun égard pour les faux-fuyants de l'intérêt ou de la cupidité. Il n'est pas de règle plus essentielle à l'honnêteté des rapports commerciaux des hommes entre eux ; mais il n'en est pas non plus qui soit plus exposée à être violée dans la pratique.

L'*ad primum* fait observer que « l'or et l'argent ne sont point chers seulement en raison des vases que l'on en fabrique ou autres choses de ce genre, mais aussi pour l'excellence et la pureté de leur substance. Il suit de là que si l'or ou l'argent que font les alchimistes n'a point la véritable espèce de l'or et de l'argent, la vente est frauduleuse et injuste. Surtout, ajoute saint Thomas, qu'il y a certaines utilités de l'or et de l'argent vrai, dues à leur opération naturelle, qui ne conviennent pas à l'or falsifié de l'alchimie; c'est ainsi qu'il a la propriété de réjouir et qu'il sert de remède contre certaines infirmités. Il y a encore que l'or vrai peut servir à plus d'usages fréquemment répétés et qu'il dure plus longtemps dans sa pureté que ne le fait l'or falsifié. — Que si, poursuit le saint Docteur, l'alchimie (nous dirions aujourd'hui la chimie) parvenait à faire de l'or vrai, il ne serait point défendu de le vendre comme tel ; car rien n'empêche que l'art use de certaines causes naturelles pour produire des effets naturels et vrais, comme saint Augustin le dit, au livre III de *la Trinité* (ch. VIII), au sujet des choses qui se font par l'art des démons ».

L'*ad secundum* formule une règle très sage au sujet de la diversité des mesures selon les divers pays. « Il est nécessaire que les mesures des choses vénales soient diverses dans les divers endroits, en raison de la diversité dans l'abondance ou dans la pénurie des choses ; car où les choses sont plus abondantes, les mesures ont coutume d'être plus grandes. Toutefois, ajoute

saint Thomas, c'est aux recteurs de la cité » ou aux pouvoirs publics « qu'il appartient en chaque lieu de déterminer quelles sont les justes mesures des choses vénales en tenant compte des conditions de lieux et de choses. Et voilà pourquoi, déclare nettement le saint Docteur, il n'est point permis de passer outre à ces mesures que l'autorité publique ou la coutume ont instituées ». Agir autrement, c'est commettre une injustice.

L'*ad tertium* donne également une règle de ferme bon sens touchant la difficulté que soulevait l'objection. « Comme saint Augustin le dit, au livre XI de *la Cité de Dieu* (ch. XVI), le prix des choses vénales ne se considère point selon le degré de la nature, puisque aussi bien un cheval se vend parfois plus que ne se vend un esclave; mais il se considère selon que les choses servent à l'usage des hommes. Il n'est donc pas nécessaire que le vendeur ou l'acheteur connaissent les qualités cachées de la chose qui se vend, mais celles seulement qui la rendent apte aux usages de la vie humaine : comme, par exemple, qu'un cheval soit fort et bon pour la course, et pareillement pour les autres choses. Or, ces sortes de qualités, le vendeur et l'acheteur peuvent facilement les connaître ».

Vendre ou acheter une chose pour ce qu'elle n'est pas, qu'il s'agisse de son espèce, de sa quantité ou de sa qualité, est contraire à la justice; et c'est un péché, si on le fait sciemment; et il y a obligation de restituer. Bien plus, cette obligation de restituer existe, alors même qu'il n'y a pas eu péché, dès qu'on s'aperçoit de ce qu'il en est de la chose achetée ou vendue. — Mais s'ensuit-il que tout vendeur soit tenu de faire connaître le vice de la chose qu'il vend, lorsque lui-même le connaît? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le vendeur est tenu de dire le vice de la chose qu'il vend?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « le vendeur n'est point tenu de dire le vice de la chose qu'il vend ». — La première, particulièrement intéressante, dit que « le vendeur ne forçant point l'acheteur à acheter semble soumettre à son jugement la chose qu'il vend. Or, c'est au même qu'appartient le jugement et la connaissance de la chose. Il ne semble donc pas qu'on doive imputer au vendeur si l'acheteur est trompé dans son jugement, tandis qu'il se hâte d'acheter sans s'être enquis diligemment des conditions de la chose ». S'il se trompe, c'est sa faute, non celle du vendeur. — La seconde objection déclare qu' « il est sot, semble-t-il, que quelqu'un fasse ce qui doit empêcher un acte. Or, si quelqu'un indique les vices de la chose qu'il veut vendre, il empêche sa vente. Comme, en effet, Cicéron, au livre *du Devoir* (liv. III, ch. XIII), le fait dire à quelqu'un qu'il met en scène : *Quoi de plus absurde que si, par ordre du maître de la maison, le crieur public s'écriait : Je vends une maison empestée?* Donc le vendeur n'est pas tenu de dire les vices de la chose qu'il vend ». Nous lirons la juste réponse que fera saint Thomas à cette objection qui, on le voit, ne manque pas de piquant. — La troisième objection fait observer qu' « il est plus nécessaire à l'homme de connaître la voie de la vertu que de connaître les vices des choses que l'on vend. Or, l'homme n'est pas tenu de donner des conseils à chacun et de dire la vérité sur les choses qui touchent à la vertu; bien qu'il ne doive rien dire de faux à personne. Donc c'est bien moins encore que le vendeur sera tenu de dire les vices de la chose qu'il vend, comme voulant donner des conseils à celui qui achète ». — La quatrième objection part de cette remarque, que « si quelqu'un est tenu de dire le défaut de la chose

qu'il vend, ce n'est qu'en vue d'une diminution de prix. Or, quelquefois, le prix serait diminué, quand bien même il ne s'agirait pas du vice de la chose, mais pour quelque autre raison ; par exemple, si le vendeur portant son blé en un lieu où le blé se vend cher, sait qu'il en doit venir beaucoup après lui qui doivent aussi en porter : condition qui ferait, si elle était connue des acheteurs, qu'ils donneraient un moindre prix. Et cependant le vendeur n'est pas tenu, semble-t-il, de s'expliquer sur ce point. Donc, pareillement, il n'est pas tenu de dire les vices de la chose qu'il vend ». Saint Thomas fera à cette objection une réponse du plus haut intérêt.

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Ambroise », qui « dit, au livre III *des Devoirs* (ch. x) : *Dans les contrats, les vices des choses que l'on vend doivent être manifestés ; et si le vendeur ne le fait pas, alors même qu'il a passé son droit à l'acheteur, le contrat est annulé comme entaché de dol* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par formuler la règle imprescriptible de toute honnêteté dans les rapports de justice avec le prochain. « Donner à quelqu'un, nous dit-il, une occasion de péril ou de dommage est toujours chose illicite ; bien qu'il ne soit point nécessaire que l'homme donne toujours à autrui secours ou conseil ayant trait à n'importe quel profit, mais cela est nécessaire seulement en certains cas déterminés, par exemple quand un autre est confié à ses soins, ou quand il n'est point possible que quelque autre vienne à son aide. Or, le vendeur, qui propose la chose à vendre, donne à l'acheteur une occasion de dommage ou de péril, par cela même qu'il lui offre une chose viciée, si le vice de cette chose peut lui faire courir un péril ou un dommage : un dommage, si, en raison de ce vice, la chose que l'on propose et que l'on met en vente est d'un prix moindre, et que le vendeur n'enlève rien du prix en raison de ce vice ; un péril, si, en raison de ce vice, l'usage de la chose est rendu moins facile ou nuisible, comme si quelqu'un vend à un autre un cheval qui boite pour un cheval rapide, ou une maison branlante pour une maison solide, ou un aliment gâté ou vénéneux pour un aliment bon. Si donc ces sortes de vices sont cachés et que le

vendeur ne les découvre pas, la vente sera illicite et entachée de dol, et le vendeur est tenu à la compensation du dommage. Mais si le vice est manifeste, par exemple, si le cheval n'a qu'un œil ; ou si l'usage de la chose, bien qu'impropre au vendeur, peut cependant convenir aux autres ; et si lui-même, en raison de ce vice, retire du prix autant qu'il est nécessaire, il n'est pas tenu de manifester le vice de la chose. Car, peut-être, en raison de ce vice, l'acheteur voudrait retirer du prix plus qu'il n'y a à en retirer. Et le vendeur peut licitement prendre conseil de ses propres intérêts, en taisant le vice de la chose ». — On aura remarqué, dans cet exposé de notre saint Docteur, d'une part, le soin scrupuleux de ne léser en rien les droits du prochain ; et, de l'autre, l'esprit de sage prudence qui veille à ne point compromettre indûment ses propres intérêts.

L'*ad primum* déclare que « le jugement ne peut se faire qu'au sujet d'une chose connue ; car *chacun juge les choses qu'il connaît*, comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. III, n. 5 ; de S. Th., leç. 3). Si donc les vices de la chose qui est proposée et mise en vente sont cachés, à moins que le vendeur ne les manifeste l'acheteur n'est pas suffisamment mis en état de juger. Il en serait autrement, si les vices étaient manifestes ».

L'*ad secundum* répond qu' « il n'est point nécessaire », comme semblait le vouloir conclure l'objection, « qu'on fasse annoncer par un crieur public les vices de la chose ; car si on l'annonçait de la sorte, les acheteurs seraient jetés dans la peur d'acheter, alors qu'ils ignoreraient les autres conditions de la chose, en raison desquelles elle est bonne et utile. Mais, en particulier, il faut dire le vice à celui qui s'approche pour acheter, lequel peut comparer tout d'une fois les unes aux autres toutes les conditions soit bonnes, soit mauvaises ; rien n'empêche, en effet, qu'une chose vicieuse sur un point, soit utile sur une foule d'autres ».

L'*ad tertium* fait observer que « si l'homme n'est pas tenu purement et simplement de dire à tout homme la vérité en ce qui touche aux vertus, il est cependant tenu de le dire dans le cas où par son fait un péril menacerait quelque autre au détri-

ment de la vertu, à moins qu'il ne dît lui-même la vérité. Et il en est de même pour la question dont il s'agit ».

L'*ad quartum* n'accepte pas la parité que voulait faire l'objection. « Le vice de la chose fait que présentement la chose est d'une valeur moindre qu'elle ne paraît. Dans le cas précité, au contraire, c'est pour un temps à venir que l'on attend que la chose soit de moindre valeur, en raison des marchands qui doivent venir après ; circonstance qui est ignorée des acheteurs. Si donc le vendeur vend la chose selon le prix qu'il trouve » quand il arrive, « il ne semble pas qu'il agisse contre la justice en n'exposant pas ce qui doit venir après. Toutefois, ajoute saint Thomas, s'il le faisait connaître, ou s'il diminuait le prix, il serait d'une plus grande vertu, *abundantioris esset virtutis* ; mais il ne semble pas qu'il y soit tenu en rigueur de justice ». — On peut donc, sans pécher contre la justice, tirer profit de telles circonstances. — La chose serait tout autre, si l'on avait soi-même organisé, par fraude, un concours de circonstances qui feraient hausser le prix de vente : dans ce cas, toute la différence que constituerait la hausse frauduleuse du prix deviendrait profit illégitime ; et l'on serait tenu, en rigueur de justice, d'en faire la restitution.

La doctrine que nous venons de marquer au sujet des ventes avantageuses, nous amène à étudier la question du négoce. Elle va faire l'objet de l'article qui suit. L'enseignement de saint Thomas méritera d'être noté avec le plus grand soin.

Article IV.

S'il est permis, en faisant du négoce, de vendre plus cher que l'on n'achète ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis, en faisant du négoce, de vendre plus cher que l'on n'achète ». — La première arguë de ce que « saint Jean Chrysostome dit,

sur saint Matthieu, ch. XXI (v. 12) : *Quiconque achète une chose pour réaliser un gain en la vendant telle quelle et sans aucun changement, celui-là est un des marchands qui sont chassés du temple de Dieu* (*Œuvre inachevée sur S. Matthieu*, hom. XXXVIII, parmi les œuvres de S. Jean Chrysostome). Cassiodore dit la même chose, sur ces paroles du psaume (LXX, v. 15) : *Parce que je n'ai point connu la littérature*, ou *le négoce*, comme porte une autre version (celle des Septante) : *Le négoce*, dit-il, *qu'est-ce autre chose sinon acheter à bas prix et vouloir vendre plus cher?* Et il ajoute : *Ces faiseurs de négoce, le Seigneur les chasse du temple.* Or, nul n'est chassé du temple, sinon en raison de quelque péché. Donc un tel négoce est un péché ». — La seconde objection fait remarquer qu' « il est contre la justice que quelqu'un vende une chose plus cher qu'elle ne vaut, ou qu'il l'achète à un prix qui est au-dessous de sa valeur, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit (art. 1). Or, celui qui, en faisant du négoce, vend une chose plus cher qu'il ne l'a achetée, doit, de toute nécessité, avoir acheté à un prix inférieur à celui de la valeur de la chose ou vendre à un prix supérieur. Donc cela ne peut pas se faire sans péché ». — La troisième objection cite un texte de « saint Jérôme » particulièrement expressif (ép. LII, ou II, *à Népotien*), où il est « dit : *Le clerc qui fait du négoce, de pauvre devenu riche, et d'ignoré glorieux, fais-le comme une peste.* Or, le négoce ne semble interdit aux clercs qu'en raison du péché. Donc, en faisant du négoce, acheter à plus bas prix et vendre plus cher une chose est un péché ».

L'argument *sed contra* est un très beau texte de saint Augustin qui fait comme il convient le procès du mauvais négociant, mais qui sait distinguer entre l'art du négoce et les vices de ceux qui l'exercent. « Sur cette parole du psaume » déjà cité (ps. LXX, v. 15) : « *Parce que je n'ai point connu la littérature*, saint Augustin dit : *Le négociant avide d'acquérir blasphème s'il souffre dommage, ment et se parjure au sujet des prix des choses. Mais ce sont là des vices de l'homme, non de l'art même du négoce, qui peut se pratiquer sans de tels vices.* Donc faire du négoce n'est pas de soi chose illicite ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous définir l'art du négoce. « Il appartient, dit-il, à ceux qui font du négoce, de vaquer aux échanges des choses. Or, comme le dit Aristote, au livre I des *Politiques* (ch. III, n. 10 et suiv.; de S. Th., leç. 7, 8), il est un double échange des choses. L'un, qui est comme naturel et nécessaire : c'est celui où l'on échange chose contre chose, ou chose contre deniers, en vue des nécessités de la vie. Cet échange n'appartient pas proprement à ceux qui font du négoce, mais plutôt à ceux qui s'occupent d'économie ou de politique », au sens aristotélicien de ces mots et selon qu'ils désignent ceux « qui ont à pourvoir la maison ou la cité des choses nécessaires à la vie. L'autre espèce d'échange porte sur les deniers ou sur les choses, non pas en vue de se procurer les choses nécessaires à la vie, mais en vue du gain à réaliser. C'est ce négoce qui appartient en propre aux négociants. D'après Aristote (à l'endroit précité), le premier échange est louable; car il répond à une nécessité. Mais le second est justement réprouvé; parce que, en ce qui est de lui, il favorise l'amour du lucre, qui ne connaît point de bornes mais tend à acquérir sans fin. Et voilà pourquoi le négoce, considéré en lui-même, a quelque chose de honteux, pour autant qu'il n'implique pas, dans son concept, une fin honnête ou nécessaire. Toutefois, ajoute saint Thomas, bien que le lucre, qui est la fin du négoce, n'implique pas en soi quelque chose d'honnête ou de nécessaire, il n'implique pas non plus, dans sa nature, quelque chose qui soit vicieux ou contraire à la vertu. Et, par suite, rien n'empêche d'ordonner le lucre ou le gain à une fin nécessaire, ou même honnête. De ce chef, le négoce devient chose licite. Ainsi en est-il, explique saint Thomas, de celui qui ordonne le gain modéré qu'il cherche dans le négoce, à soutenir sa propre maison ou encore à subvenir aux indigents; ainsi encore de celui qui vaque au négoce en vue de l'utilité publique, afin que les choses nécessaires à la vie ne manquent point dans sa patrie, et s'il cherche le gain, non comme une fin, mais comme prix de son travail ». — On voit, par cet article, avec quelle haute sagesse saint Thomas a su résoudre la question si délicate qu'Aristote lui-même n'avait fait que

toucher et qu'on aurait pu même dénaturer en entendant mal ses paroles. Le commerce ou le négoce, comme tel, qui ne dit rien de louable et qui semblerait même, au premier abord, chose plutôt suspecte et à rejeter, peut cependant avoir sa place marquée dans l'honnêteté de la vie humaine, qu'on la considère individuellement ou qu'on la considère socialement. Rehaussé par une fin sociale, il devient d'une haute bienfaisance; et, même laissé dans l'ordre de la fin individuelle ou familiale, il a son rôle d'utilité qui suffit pleinement à le légitimer : pourvu seulement qu'il reste toujours, quant à ses procédés, dans les limites du juste et de l'honnête.

L'*ad primum* répond que « le mot de saint Jean Chrysostome doit s'entendre du négoce en tant qu'il met sa fin dernière dans le lucre; ce qui apparaît surtout quand quelqu'un vend plus cher la même chose sans aucun changement. Si, en effet, il vend plus cher la chose qui a subi un changement, il semble recevoir le salaire de son travail. Et cependant le lucre lui-même, ou le gain peut licitement être l'objet d'intention, non comme fin dernière, mais en vue d'une autre fin nécessaire ou honnête, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* explique que « ce n'est point quiconque vend une chose plus cher qu'il ne l'a achetée, qui fait du négoce; mais seulement celui qui achète à cette fin, de vendre plus cher. Que s'il achète une chose, non pour la vendre, mais pour la garder, et qu'ensuite en raison de quelque cause il veuille la vendre, il ne fait point acte de négoce, quoiqu'il vende plus cher. Il peut, en effet, agir licitement ainsi, soit parce qu'il a rendu la chose meilleure sur quelque point, soit parce que le prix de la chose a changé, selon la diversité du temps ou du lieu, soit en raison du péril auquel il s'expose tandis qu'il transporte ou fait transporter la chose d'un lieu en un autre. Et, pour autant, ni l'achat, ni la vente ne sont chose injuste ».

L'*ad tertium* fait observer que « les clercs doivent s'abstenir non seulement des choses qui sont mauvaises en elles-mêmes, mais aussi de celles qui ont l'apparence du mal. Or, il en est

ainsi du négoce : soit parce qu'il est ordonné au lucre terrestre, que les clercs doivent mépriser; soit aussi en raison des vices fréquents qui s'y rencontrent, car *c'est à grand peine qu'un homme de négoce évite les péchés des lèvres*, comme il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXVI (v. 28). Il est encore une autre cause; et c'est que le négoce implique trop l'esprit aux choses de ce monde, et, par suite, détourne des choses spirituelles; aussi bien, l'Apôtre dit dans la seconde épître à *Timothée*, ch. II (v. 4) : *Nul, quand il combat pour Dieu, ne s'embarrasse dans les choses de ce monde.* — Toutefois, ajoute saint Thomas, il est permis aux clercs d'user de la première espèce d'échange ordonnée à la nécessité de la vie, achetant et vendant ».

La question que nous venons de voir était ce que nous pourrions appeler la question même des contrats; du moins, des contrats onéreux : car la question des contrats gratuits viendra à la question suivante. Cette question des contrats onéreux, ou plutôt des injustices qui se commettent à leur sujet, était ramenée par saint Thomas à la question des fraudes dans les ventes et les achats. C'est qu'en effet les contrats de vente ou d'achat constituent le type par excellence des contrats onéreux; et c'est aussi bien dans ces sortes de contrats surtout que la fraude a coutume de se produire. Dans les autres, comme nous en a avertis saint Thomas, au prologue de la question, ce sera plutôt ou le vol ou la rapine, selon que, par exemple, on ne rendra pas le gage ou le dépôt que l'on avait reçu, ou qu'on refusera de payer le prix d'un travail, et autres choses de ce genre. Dans les ventes, au contraire, et dans les achats, c'est au moment même du contrat et par le moyen de ruses frauduleuses que l'injustice se produit, amenant ainsi un consentement de la volonté qui serait refusé si on n'usait point de cette ruse; et voilà pourquoi l'injustice y revêt ce caractère spécial, qui n'est, proprement, ni le vol ni la rapine, mais, selon qu'il a été vu, la fraude. Cette injustice de la fraude pourra, d'ailleurs, se retrouver, avec son caractère propre, dans les autres sortes de contrats, lorsqu'on y surprendra la bonne foi de la partie qui contracte, en l'amenant, par des voies frau-

duleuses, à donner un consentement qui serait refusé sans cela.

Après avoir traité de l'injustice qu'est la fraude, « nous devons maintenant traiter de l'usure qui se commet dans » les contrats gratuits, notamment dans « les prêts ». C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXVIII

DU PÉCHÉ DE L'USURE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si c'est un péché de prendre de l'argent comme prix de l'argent prêté, ce qui est prendre l'usure?
2° S'il est permis, pour la même chose, de prendre toute autre utilité comme compensation du prêt?
3° Si quelqu'un est tenu de restituer ce qu'il a retiré comme juste gain de l'argent usuraire?
4° S'il est permis d'accepter en prêt de l'argent sous la condition d'usure?

Nous voici donc à cette grande question du prêt à intérêt, qui a suscité au cours des siècles de si vives controverses, et dont la solution aujourd'hui est si particulièrement délicate. Saint Thomas la ramène à quatre points. Dans les trois premiers, il traite de celui qui prête; dans le quatrième, de celui qui accepte le prêt. — Au sujet de celui qui prête, il examine la moralité de l'acte qui consiste à prêter de l'argent, à charge, pour celui à qui le prêt est fait, de rendre quelque chose de plus, soit comme argent, soit de toute autre manière (art. 1, 2); puis, de l'obligation de restituer en raison de l'usure. — Nous allons lire d'abord le texte de saint Thomas, notamment les deux premiers articles; nous verrons ensuite de quelle manière nous devons aujourd'hui solutionner la question du prêt à intérêt dans ses rapports avec la doctrine traditionnelle que nous aura exposée le saint Docteur. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si prendre l'usure pour l'argent prêté est un péché?

Nous verrons, au corps même de l'article, le sens précis du mot *usure* tel que nous l'entendons dans cet article et dans toute

la question présente. — Sept objections veulent prouver que, « prendre l'usure pour l'argent prêté n'est pas un péché ». — La première dit que « nul ne pèche du fait qu'il suit l'exemple du Christ. Or, le Seigneur dit de Lui, en saint Luc, ch. XIX (v. 23) : *Moi, quand je serais venu, j'aurais exigé avec l'usure l'argent prêté.* Donc ce n'est pas un péché de prendre l'usure pour le prêt de l'argent. » — La seconde objection fait observer que « comme il est dit dans le psaume (XVIII, v. 8), *la loi du Seigneur est immaculée*, parce qu'elle défend le péché. Or, dans la loi divine une certaine usure est permise ; selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 19, 20) : *Tu ne prêteras point à ton frère l'argent à usure, ni les fruits, ni quelque autre chose que ce soit, mais seulement à l'étranger.* Et, qui plus est, l'usure est même promise comme récompense à ceux qui observent la loi ; selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXVIII (v. 12) : *Tu prêteras à usure à de nombreuses nations ; et toi-même tu n'accepteras de personne de tels prêts.* Donc prendre l'usure n'est pas un péché ». — La troisième objection remarque que « dans les choses humaines, la justice est déterminée par les lois civiles. Or, selon les lois civiles, il est permis de prendre l'usure. Donc il ne semble pas que ce soit illicite ». — La quatrième objection déclare que « laisser les conseils n'oblige pas sous peine de péché. Or, en saint Luc, ch. VI (v. 35), parmi d'autres conseils est marqué celui-ci : *Donnez sous forme de prêt, n'attendant rien en retour.* Donc prendre l'usure n'est pas un péché ». — La cinquième objection observe qu' « accepter un prix pour ce qu'on n'est pas tenu de faire ne semble pas être en soi un péché. Or, ce n'est pas à chaque occasion, que celui qui a de l'argent est tenu de le prêter au prochain. Donc il lui est permis quelquefois de prendre un prix en raison du prêt ». — La sixième objection arguë de ce que « l'argent monétaire et l'argent en forme de vase ne diffèrent pas en espèce. Or, il est permis d'accepter un prix pour les vases d'argent que l'on prête. Donc il est aussi permis d'accepter un prix pour le prêt de l'argent monétaire. Et, par suite, l'usure n'est pas de soi un péché ». — La septième objection dit que « chacun peut prendre licitement la chose que le possesseur lui livre volontairement. Or, celui qui

accepte le prêt livre volontairement l'usure. Donc celui qui prête peut licitement l'accepter ».

L'argument *sed contra* est le texte de l'*Exode*, ch. XXII (v. 25), où « il est dit : *Si tu as donné de l'argent prêté à mon peuple pauvre qui habite avec toi, tu n'agiras pas comme un exacteur, ni tu ne l'opprimeras d'usures* ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette déclaration expresse : « Recevoir l'usure pour l'argent prêté est en soi injuste; car on vend ce qui n'est pas, chose qui constitue manifestement l'inégalité contraire à la justice ». Et, après avoir ainsi formulé sa conclusion avec la preuve qui l'appuie, saint Thomas, voulant la mettre dans tout son jour, ajoute : « A l'effet d'en avoir l'évidence, il faut savoir qu'il est des choses dont l'usage est leur consommation : c'est ainsi que nous consommons le vin usant de lui pour la boisson; et le froment, usant de lui pour la nourriture. Il suit de là que dans ces sortes de choses on ne doit pas compter à part l'usage de la chose et la chose elle-même, mais à quiconque est concédé l'usage, par le fait même est concédée la chose. Et, à cause de cela, en ces sortes de choses le prêt transfère le domaine. Si donc quelqu'un voulait vendre séparément le vin et vendre séparément l'usage du vin, il vendrait la même chose deux fois, c'est-à-dire qu'il vendrait ce qui n'est pas; d'où il est manifeste qu'il pécherait par injustice. Et, pour la même raison, il commet une injustice celui qui prête du vin ou du froment, demandant une double rétribution, l'une qui soit la restitution de la chose égale, et l'autre comme prix de l'usage, qui s'appelle l'*usure* ». Nous avons là, dans cette dernière explication, le vrai sens du mot usure. Il désigne *le prix de l'usage d'une chose dont l'usage se confond avec la chose elle-même, exigé en plus de la chose elle-même ou de son prix*. L'usure, ainsi entendue, constitue manifestement une injustice.

« Il est d'autres choses, au contraire, dont l'usage n'est pas la consommation même de la chose; et c'est ainsi que l'usage de la maison est son habitation, non sa destruction. Dans ces sortes de choses, on peut séparément concéder l'un et l'autre »; savoir : la chose elle-même; et son usage : « tel, par exemple,

celui qui livre à un autre le domaine de la maison, se réservant pour un temps l'usage de cette maison; ou, au contraire, celui qui concède à quelqu'un l'usage de la maison, réservant pour soi le domaine ou la propriété. A cause de cela, l'homme peut licitement accepter un prix pour l'usage de la maison, et, en outre, redemander la maison concédée; comme on le voit dans le bail ou la location de la maison ».

De ces deux catégories de choses, à laquelle appartiendra l'argent? Saint Thomas va nous le dire, à la suite d'Aristote. « L'argent, d'après Aristote au livre V de l'*Éthique* (ch. v, n. 10 et suiv.; de S. Th., leç. 9) et au livre I des *Politiques* (ch. III, n. 13, 14; de S. Th., leç. 7), a été inventé surtout pour faciliter les échanges; et, ainsi, l'usage propre et principal de l'argent est sa consommation ou son abandon, selon qu'il se dépense pour les échanges. Il suit de là qu'il est illicite en soi d'accepter, pour l'usage de l'argent prêté, un prix, qui s'appelle l'usure. Et de même que l'homme est tenu de restituer les autres choses injustement acquises, de même l'argent qu'il a reçu par usure ».

Rien de plus net et de plus lumineux que ce corps d'article de saint Thomas. Accepter l'usure pour de l'argent prêté est chose essentiellement injuste. Car c'est accepter distinctement un prix pour l'usage d'une chose dont l'usage n'est point distinct de la chose elle-même. Si donc on prête son argent, on n'a le droit que de recouvrer la même somme, sans rien exiger de plus; comme celui qui prêterait du vin ou du blé n'a le droit que de redemander l'équivalent de ce qu'il a prêté. Cette raison essentielle, saint Thomas la donne toujours la même, dans tous les écrits où il traite de l'usure : dans les Questions disputées, *du Mal*, q. 13, art. 4; dans le *Quodlibet* III, q. VII, art. 2; dans l'opuscule *des Dix Préceptes*, chap. du septième précepte. Seul, l'article du commentaire sur les *Sentences*, livre III, dist. XXXVII, art. 6, tout en donnant la même conclusion, est moins net et moins précis sur la raison qui la justifie : le saint Docteur n'avait pas encore, à ce moment, formulé dans son esprit avec la même netteté la raison qu'il devait exposer plus tard dans ses autres écrits. Dans l'article du *Quodlibet*, il a soin de préciser que l'usure est un péché « non

point seulement parce qu'elle est défendue, mais parce qu'elle est contre la raison naturelle ». De même, dans l'article *du Mal*, il dit que « l'usure n'est pas un péché parce qu'elle est défendue, mais plutôt elle est défendue pour cela : parce qu'elle est en soi un péché : elle est, en effet, contre la justice naturelle ». C'est dans le même sens qu'il nous a dit ici, au corps de l'article, que l'usure est de soi un péché. Dans son commentaire sur les *Politiques* d'Aristote, livre I, leç. 8, il déclare qu' « il est un mode d'acquérir de l'argent qui est blâmé et détesté avec le plus de raison, savoir le prêt à intérêt ou le revenu, consistant en ce que l'argent s'augmente ou s'enfante de l'argent lui-même[1]. Ce mode d'acquérir l'argent, ajoute le saint Docteur, est le plus contre nature ; parce qu'il est selon la nature que l'argent s'acquière par les choses naturelles, non par l'argent ». — Nous verrons bientôt comment cette doctrine si nette pourra se concilier avec l'usage du prêt à intérêt, tel qu'il se pratique ordinairement, de nos jours. — Venons tout de suite aux réponses du présent article.

L'*ad primum* répond que dans le passage de l'Évangile que citait l'objection, « l'usure se prend par mode de métaphore, pour la surabondance des biens spirituels exigée par Dieu qui veut que dans les biens reçus de Lui nous progressions toujours ; chose qui tourne à notre profit, non au sien ».

L'*ad secundum* souligne qu' « il fut défendu aux Juifs de prendre l'usure *de la part de leurs frères*, c'est-à-dire des Juifs ; par où il est donné à entendre que prendre l'usure de n'importe quel homme est chose purement et simplement mau-

1. Voici la traduction du texte d'Aristote que commente saint Thomas : « L'argent ne devait servir que de simple facteur pour faciliter l'échange des produits, mais, loin de là, le gain qu'on en tire par intérêt lui fait faire des enfants, comme l'indique son nom τόκος (enfantement) » ; en grec, on a le même mot pour désigner l'enfantement et l'usure. « Père et enfants sont tous semblables » ; ou, comme l'explique ici saint Thomas, « nous voyons que dans les enfantements selon la nature, les enfants sont semblables à ceux qui les enfantent : lors donc que l'argent produit de l'argent, c'est une sorte d'enfantement ; et voilà pourquoi on appelle l'usure de ce nom. L'intérêt, poursuit Aristote, est donc de l'argent issu de l'argent ; et c'est, de tous les moyens de réaliser un profit, le plus formellement désavoué par la nature ».

vaise : nous devons, en effet, tenir tout homme *comme prochain et comme frère* (ps. XXXIV, v. 14), surtout dans l'état de l'Évangile auquel tous sont appelés. Aussi bien, dans le psaume (XIX, v. 5), il est dit, d'une façon absolue », parlant de ceux qui seront admis à reposer sur la montagne sainte : « *Celui qui ne prête point son argent à usure* ; et dans Ézéchiel, ch. XVIII (v. 17) : *Celui qui n'aura point pris d'usure*. Que si, ajoute saint Thomas, il fut permis aux Juifs de prendre l'usure des étrangers, ce ne leur fut point concédé à titre de chose licite en soi, mais pour éviter un plus grand mal : de peur qu'ils ne prissent l'usure des Juifs qui servaient Dieu, en raison de l'avarice qui les possédait, comme on le voit dans Isaïe, ch. LVI (v. 11) ». Ce n'était là qu'une permission légale, les mettant à l'abri de la peine temporelle (*de Malo, ad 2um*). « Quant à ce qui leur est promis comme récompense, savoir qu'*ils pratiqueront l'usure parmi des nations nombreuses*, l'usure est prise là dans un sens large pour le prêt lui-même ; de même qu'il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXIX (v. 10) : *Il en est beaucoup, qui, même sans malice, n'ont pas engagé leur argent*, c'est-à-dire *n'ont pas prêté*. Ce qui est donc promis comme récompense aux Juifs, c'est l'abondance des richesses qui leur permettra de prêter aux autres ».

L'*ad tertium* confirme, en l'appliquant à la permission concédée par les lois humaines, ce qui vient d'être dit de la permission marquée dans la loi ancienne. « Les lois humaines laissent certains péchés impunis en raison de la condition des hommes imparfaits, parmi lesquels de nombreux avantages seraient empêchés si tous les péchés étaient prohibés avec des peines distinctes pour chacun d'eux. Et voilà pourquoi la loi humaine a concédé les usures, non qu'elle les considérât conformes à la justice, mais pour ne pas faire obstacle à l'utilité d'un grand nombre. Aussi bien, dans le droit civil lui-même, il est dit (Institut., II, IV, *de l usufructu*), que *les choses qui se consomment par l'usage, ni pour la raison naturelle, ni pour la raison civile ne reçoivent d'usufruit* : et que *le Sénat ne fit point que leur usage portât du fruit, car il ne le pouvait pas, mais il concéda une sorte d'usufruit*, concédant les usures. Et Aristote,

conduit par la raison naturelle, dit, au livre I des *Politiques*, que *l'acquisition usuraire de l'argent est le plus contre nature* », ainsi que nous le rappelions nous-même tout à l'heure, à la suite du corps de l'article. — Cette même réponse que nous venons de lire était ainsi formulée dans la question *du Mal*, art 4, *ad 6um* : « Le droit positif se propose surtout le bien commun de la multitude. Or, il arrive parfois que si l'on empêche un mal, la communauté en éprouve un très grand dommage. Et voilà pourquoi quelquefois le droit positif permet certaines choses, à titre de dispense » et ne les punissant pas, « non qu'il soit juste que ces choses-là se fassent, mais pour que la communauté ne souffre pas un plus grand mal ; comme, du reste, Dieu Lui-même permet certains maux dans le monde, pour ne pas empêcher des biens qu'Il sait devoir provenir de ces maux. C'est de cette manière que le droit positif a permis des usures pour de nombreux avantages que parfois d'aucuns recueillent de l'argent prêté, bien que ce prêt soit fait avec la condition de l'usure ».

L'*ad quartum* accorde que « l'homme n'est point toujours tenu de prêter ; et, pour autant, le prêt est mis au nombre des conseils. Mais que l'homme ne cherche point à s'enrichir du prêt, ceci tombe sous la raison du précepte. — On peut dire aussi cependant que le prêt gratuit est un conseil, par rapport aux enseignements des Pharisiens qui tenaient pour licite une certaine usure ; auquel sens l'amour des ennemis est aussi un conseil. — Ou bien le Seigneur parle en cet endroit, non de l'espoir du gain usuraire, mais de l'espoir qui repose sur l'homme. Nous ne devons pas, en effet, pratiquer le prêt, ou tout autre bien, dans un espoir humain, mais pour l'espoir de Dieu ».

L'*ad quintum* concède que « celui qui n'est point tenu de prêter » ou de donner gratuitement ce qu'il a « peut accepter le retour de ce qu'il fait ; mais il ne doit pas exiger davantage. Or, ce qu'il a donné lui retourne selon l'égalité de la justice, si on lui rend autant qu'il a prêté. Si donc il exige davantage comme usufruit d'une chose qui n'a pas d'autre usage que la consommation de sa substance, il exige le prix de ce qui n'est

pas. Et, par suite, c'est une exaction injuste ». — Dans l'article de la question *du Mal*, déjà cité, nous avons une objection, l'objection 14, qui se rapporte un peu à celle dont nous venons de lire la solution et qui la complète. Elle dit que « parfois il arrive que celui qui prête de l'argent en souffre dommage ; d'où il suit que l'emprunteur est tenu de le réparer sous forme d'intérêt ». — Saint Thomas répond : « Celui qui prête de l'argent peut souffrir dommage de ne pas avoir cet argent, d'une double manière. Ou bien, parce que l'argent ne lui est pas rendu au terme fixé : et, dans ce cas, celui qui a reçu le prêt est tenu à l'intérêt. Ou bien, dans l'intervalle du temps convenu ; et alors celui qui a reçu le prêt n'est point tenu à l'intérêt. Celui qui a prêté l'argent devait, en effet, prendre garde à ne pas encourir de dommage. Et celui qui a reçu le prêt n'est point tenu d'encourir lui-même un dommage pour la sottise d'autrui. Il en est, du reste, de même dans l'achat. Celui qui, en effet, achète une chose donne exactement le prix qu'elle vaut, mais non le prix du dommage que peut souffrir celui qui la vend » : ceci ne regarde que le vendeur, nullement l'acheteur ; c'est au vendeur de lui-même de prendre ses mesures pour ne pas s'exposer à encourir un dommage du fait qu'il se dessaisit de telle ou telle chose en la vendant. — Remarquons, au passage, cette importante réponse de saint Thomas. Elle nous permet de saisir la vraie nature du prêt tel que le saint Docteur le concevait. Nous aurons bientôt à y revenir.

L'*ad sextum* fait observer que « l'usage principal des vases d'argent n'est pas leur consommation ; et voilà pourquoi leur usage peut être vendu licitement et leur domaine réservé. Mais pour l'argent monétaire, il n'en va pas de même. Son usage principal est la dépense de l'argent pour les échanges. Aussi bien n'est-il point permis de vendre son usage et de vouloir en même temps que ce qui a été prêté soit rendu » : il y a là une iniquité flagrante ; car celui qui emprunte est obligé de rendre plus qu'il n'a reçu ou qu'il n'a perçu : et l'on peut bien dire que c'est une des causes les plus constantes de la ruine des petites gens, qui obligées d'emprunter pour acquitter leurs dettes, n'arrivent plus à combler le gouffre que creuse chaque jour

plus grand leur emprunt contracté. — Saint Thomas ajoute qu' « il faut savoir cependant que l'usage secondaire des vases d'argent peut être leur consommation. Et cet usage, il n'est point permis de le vendre. Pareillement, il peut y avoir un certain autre usage secondaire de l'argent monétaire ; comme si quelqu'un concédait une pièce de monnaie en vue de la montre, ou s'il donnait de l'argent à titre de gage. Or, un tel usage de l'argent peut être licitement vendu par l'homme ».

Nous avons, dans la question *du Mal*, une réponse analogue à celle que nous venons de lire, et qui l'explique et la complète. L'objection disait (obj. 15me) : « C'est chose plus louable d'accorder à quelqu'un de l'argent pour une raison d'utilité que de le lui accorder pour la seule montre ou ostentation Or, quand on accorde de l'argent à quelqu'un en vue de l'ostentation, pour qu'il paraisse riche, on peut sans péché en recevoir un prix. Donc, à plus forte raison le pourra-t-on si on le concède en vue de quelque nécessité ». Cette objection est précieuse; car nous y voyons marquée une distinction dans le prêt de l'argent, sur laquelle nous aurons à appuyer. — Saint Thomas répond qu' « il peut y avoir, pour une même chose, un double usage : l'un, propre et principal ; l'autre, secondaire et général : c'est ainsi que l'usage propre et principal d'une chaussure est qu'on la chausse; et son usage secondaire, qu'elle serve pour un échange. L'argent, au contraire, a comme usage principal de servir à l'échange, car c'est pour cela qu'on a eu recours à la monnaie; mais son usage secondaire peut être tout autre chose : par exemple, qu'on le donne comme gage, ou aussi pour la montre. L'échange est un usage qui est comme la consommation de la substance de la chose, en ce sens que par l'échange la chose disparaît d'auprès de celui qui fait l'échange. Il suit de là que si quelqu'un concède à un autre son argent pour l'usage de l'échange, qui est l'usage propre de l'argent, et s'il demande, pour cet usage, un prix en dehors de la somme, ce sera contre la justice; si, au contraire, quelqu'un accorde à un autre son argent en vue de quelque autre usage où l'argent n'est pas consommé », ou dépensé, « il en sera de cet argent comme des autres choses qui ne se con-

somment point par l'usage et qu'on loue ou qu'on afferme très licitement. Si donc quelqu'un concède à un autre de l'argent consigné dans un petit sac, à l'effet de le déposer comme gage, et qu'il accepte pour cela un prix, ce n'est point l'usure, car il n'y a plus là un contrat de prêt, mais plutôt une location ou une sorte de bail ; et la raison est la même, si quelqu'un concède à un autre de l'argent, en vue de la montre. Comme, par contre, si quelqu'un livre à un autre des chaussures en forme d'échange et qu'il exige pour cela un prix qui s'ajoute à la valeur des chaussures, ce sera une véritable usure ».

L'*ad septimum* répond que « celui qui donne l'usure ne la donne point d'une façon qui soit purement et simplement volontaire ; il la donne par une certaine nécessité, pour autant qu'il a besoin d'emprunter de l'argent et que celui qui a cet argent ne veut pas le prêter sans usure ». Il accepte donc l'usure, mais comme contraint par une certaine nécessité.

Dans l'article de la question *du Mal*, saint Thomas proposait une autre objection qu'il est utile de reproduire avec sa réponse. Elle touche, en effet, un point important de la question qui nous occupe. Cette objection, la cinquième, disait : « Il ne semble pas qu'un pacte soit illicite, si quelqu'un s'oblige à ce à quoi il est tenu par le droit naturel. Or, de droit naturel, l'homme est tenu de donner une compensation à celui qui le gratifie d'un bienfait. D'autre part, celui qui prête de l'argent accorde un bienfait : il subvient, en effet, à la nécessité de celui qui est dans le besoin. Si donc, pour ce bienfait, il oblige, par un certain pacte, celui à qui il prête, de lui rendre quelque chose en retour, il ne semble pas qu'il y ait là un pacte illicite ». — Saint Thomas répond : La compensation d'un bienfait reçu ne se fait point de la même manière dans l'amitié fondée sur l'utile et dans l'amitié fondée sur l'honnête. Dans la première, en effet, la compensation doit être mesurée sur l'utilité que retire celui qui reçoit le bienfait ; dans l'autre, au contraire, elle se mesure sur l'affection de celui qui gratifie. Or, obliger quelqu'un en vertu d'un pacte fixe à compenser un bienfait ne relève pas de l'amitié fondée sur l'honnête ; car, dans cette amitié, l'ami qui gratifie s'en remet à la grati-

tude de son ami pour que celui-ci de lui-même et librement lui fasse retour quand se présentera une occasion propice. Ce mode d'obliger, par un pacte fixe, à la compensation d'un bienfait, est le propre de l'amitié fondée sur l'utile ; et là, nul ne doit être obligé à rendre plus qu'il n'a reçu. Puis donc que dans le prêt il n'a reçu que la quantité de l'argent, car l'usage de l'argent, qui est sa dépense, n'est pas autre chose que l'argent lui-même, celui qui emprunte ne doit être obligé qu'à rendre l'argent » reçu. — Nous voyons, par cette objection et cette réponse, de quel prêt il s'agit pour saint Thomas dans toute cette question de l'usure. Il s'agit du prêt qui subvient à un besoin pressant. L'argent emprunté n'est emprunté que pour payer quelque dette urgente ou acheter quelque chose d'indispensable. Celui qui emprunte n'emprunte que pour subvenir à la nécessité du moment, non pour faire fortune. Et celui qui prête, dans ce cas, ne prête ou ne doit prêter qu'en vue de cette fin. Or, il peut subvenir à ce besoin pressant de l'emprunteur d'une double manière : ou en lui remettant la somme nécessaire, sans l'obliger à la lui rendre, du moins à une date fixe, le laissant libre de la rendre selon qu'il le pourra et quand il le pourra ; ou en lui fixant une date à laquelle l'emprunteur s'engage de se tenir. Dans les deux cas, il y a service rendu. Mais dans l'un c'est un service qui a la raison de bienfait gratuit ; dans l'autre, c'est un service qui demeure onéreux : auquel cas, la charge du contractant devient écrasante, si on l'oblige à rendre plus qu'il n'a reçu ; car ce lui sera déjà bien lourd d'avoir à rendre la somme elle-même, attendu que cette somme aura été dépensée en choses indispensables à sa vie et qui dès lors n'auront, par elles-mêmes, rien rapporté. — Il en serait tout autrement s'il s'agissait d'un emprunt destiné à grossir des fonds qui seraient utilisés en vue de gros gains à réaliser. Et retenons bien cette différence ; car elle nous permettra tout à l'heure de solutionner cette grave question de l'usure telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui.

Nous trouvons ce caractère d'oppression, inhérent, pour saint Thomas, à la question de l'usure, marqué dans une autre réponse de la même question *du Mal*. L'objection, qui

rappelle l'objection dernière de l'article de la *Somme*, disait (obj. 7e) : « Si prêter à usure est un péché, il faut qu'il s'oppose à quelque vertu ; et comme il consiste dans une certaine communication, savoir dans le prêt, il semble qu'il s'oppose surtout à la justice, si c'est un péché ; car la justice se trouve en ces sortes de communications. Or, il ne s'oppose pas à la justice. On ne peut pas dire, en effet, que celui qui paie l'usure souffre quelque injustice : il ne la souffre pas de lui-même, car nul ne se fait injustice à soi-même », la justice se disant toujours par rapport à un autre ; « il ne la souffre pas d'un autre, non plus, car nul ne souffre quelque injustice de la part d'un autre, si ce n'est sous forme de dol ou de violence ; choses qui n'existent point dans le cas qui nous occupe, puisqu'aussi bien celui qui paie l'usure a accepté le prêt, le sachant et le voulant. Donc il ne souffre en rien l'injustice ; et, par suite, l'usurier ne fait rien d'injuste. Donc il ne pèche pas ». — Saint Thomas répond : « Celui qui donne l'usure souffre l'injustice, non de sa part, mais de la part de l'usurier : lequel, s'il n'infère pas de violence au sens absolu, infère cependant une certaine violence mélangée : en ce sens qu'à celui qui est dans la nécessité d'emprunter il impose une condition onéreuse, savoir : rendre plus qu'il ne lui a été donné. Et c'est comme si à quelqu'un qui se trouverait dans la nécessité on vendait une chose beaucoup plus qu'elle ne vaut ; ce serait, en effet, une vente injuste, comme est injuste le prêt de l'usurier ».

Nous avons vu que pour saint Thomas il est absolument illicite de prêter de l'argent à quelqu'un qui ne peut user de cet argent qu'en le dépensant pour ses besoins du moment, si on l'oblige de rendre cet argent à la date fixe, avec un surplus d'argent à titre d'usure. — Mais est-il également illicite d'accepter tout autre avantage, de quelque nature qu'il puisse être ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si quelqu'un peut pour de l'argent prêté demander quelque autre avantage?

Ici encore nous avons sept objections. Elles veulent prouver que « l'on peut, pour de l'argent prêté, demander quelque autre avantage », qui ne soit pas proprement de l'argent, tenu comme prix de l'usure. — La première dit que « chacun peut licitement pourvoir à son indemnité. Or, il arrive que celui qui prête de l'argent souffre quelque dommage en raison de ce prêt. Donc il est permis, en plus de l'argent prêté, de demander ou même d'exiger quelque autre chose pour le dommage ». — La seconde objection fait observer que « tout homme est tenu, par une certaine dose d'honnêteté, de *donner quelque compensation à celui qui lui fait quelque grâce*, comme il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. v, n° 7; de S. Th., leç. 8). Or, celui qui prête de l'argent à quelqu'un qui se trouve dans le besoin, fait une grâce; et, par suite, l'action de grâces lui est due. Donc celui qui reçoit est tenu, d'une dette naturelle, de donner quelque compensation. D'autre part, il ne semble pas illicite d'obliger à ce à quoi quelqu'un est tenu par le droit naturel. Donc il ne semble pas illicite, si quelqu'un prêtant de l'argent à un autre pose en obligation une certaine compensation ». — La troisième objection cite une parole de « la glose sur ce mot d'Isaïe, ch. XXXIII (v. 15) : *Bienheureux celui qui dégage ses mains de* toute rémunération ou *de tout présent* », où il est « dit que comme il est une certaine *rémunération de la main*, ainsi il est une *rémunération de la langue* et une *rémunération du service*. Or, il est permis d'accepter un service, ou aussi une louange, de celui à qui l'on prête de l'argent. Donc, pour la même raison, il est permis d'accepter tout autre présent ». — La quatrième objection remarque qu' « il y a le même rapport entre

don et don et entre prêt et prêt. Or, il est permis d'accepter de l'argent pour un autre argent donné. Donc il est permis d'accepter la compensation de quelque autre prêt pour l'argent prêté ». La cinquième objection, d'une importance extrême, pour elle-même et pour la réponse qu'elle nous vaudra, est ainsi formulée : « Celui qui en prêtant son argent transfère à un autre le domaine de cet argent l'aliène beaucoup plus que celui qui le confie à un marchand ou à un entrepreneur. Or, il est permis d'accepter un lucre pour l'argent confié à un marchand ou à un entrepreneur. Donc il est permis aussi d'accepter un lucre pour l'argent prêté ». — La sixième objection arguë de ce que « pour l'argent prêté, l'homme peut accepter un gage dont l'usage pourrait se vendre un certain prix ; comme lorsqu'on engage un champ ou une maison d'habitation. Donc il est permis de tirer quelque gain de l'argent prêté ». — La septième objection, très importante elle aussi, dit que « parfois il arrive que quelqu'un vend plus cher ce qu'il vend, en raison du prêt, ou qu'il achète à plus bas prix ce qu'il achète, ou encore qu'il augmente le prix en raison du retard dans le paiement, ou qu'il le diminue en raison de l'avance; et, en ces divers cas, il semble qu'il se fait une certaine compensaiion pour l'argent prêté. Donc cette compensation n'apparaît pas manifestement illicite. Donc il semble qu'il est licite de demander ou même d'exiger quelque avantage pour l'argent prêté ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans Ézéchiel, ch. XVIII (v. 17), parmi les autres choses requises pour l'homme juste : *Il n'a pas reçu d'usure ni de surplus* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit d'abord, que « d'après Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. I, n° 2 ; de S. Th., leç. 1), tout cela est tenu pour de l'argent, *dont l'argent peut mesurer le prix*. Il suit de là qu'à la manière dont un homme qui reçoit de l'argent, en vertu d'un pacte tacite ou exprès, pour de l'argent prêté ou pour le prêt de toute autre chose qui se consomme par l'usage, pèche contre la justice, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), pareillement aussi quiconque, en vertu d'un pacte tacite ou exprès, recevra n'importe quelle

autre chose dont le prix peut se mesurer par l'argent, encourt un semblable péché. Que s'il reçoit quelque chose de cette sorte non en l'exigeant, ni en vertu de quelque obligation tacite ou expresse, mais à titre de don gratuit, il ne pèche pas; car, même avant qu'il ne prêtât son argent, il pouvait licitement recevoir quelque don gratuit, et sa condition n'est pas devenue pire, du fait qu'il a prêté ». — Saint Thomas ajoute qu' « il est permis d'exiger, pour le prêt, le retour des choses qui ne se mesurent point par l'argent, telle que la bienveillance ou l'amour de celui à qui l'on prête, ou toute autre chose de ce genre : rien de plus juste, en effet, que d'exiger une certaine reconnaissance pour le service que l'on rend; et ceci, loin de nuire à qui que ce soit, tourne au profit supérieur des deux, savoir de celui qui reçoit et de celui qui prête.

L'*ad primum* déclare que « celui qui prête peut sans péché conclure en forme de pacte avec celui qui reçoit le prêt la compensation du dommage qui lui fait perdre quelque chose de ce qu'il doit avoir : ceci, en effet, n'est pas vendre l'usage de l'argent mais éviter un dommage. Il se peut d'ailleurs que celui qui reçoit le prêt évite lui-même un dommage plus grand que n'est celui du prêteur : auquel cas c'est avec sa propre utilité qu'il compense le dommage de ce dernier »; et rien ne saurait être plus juste. — « Mais, ajoute saint Thomas, la compensation du dommage qui se considère en raison de ce qu'on n'utilise pas cet argent pour un gain ne peut pas entrer comme clause d'un pacte ; car on ne doit pas vendre ce qu'on n'a pas encore et qu'on peut être empêché d'avoir de multiple façon ». — Cette dernière remarque de saint Thomas et la règle de morale qu'elle appuie gardaient toute leur rigueur en un temps où n'était point organisée, comme elle l'est aujourd'hui, l'utilisation de l'argent en vue de profits à réaliser : alors, en effet, le gain éventuel qu'on pouvait espérer à l'aide de cet argent était chose trop imprécise et trop aléatoire pour qu'on eût le droit de la faire entrer en ligne de compte. Mais aujourd'hui il n'en va plus de même; et, de ce chef, le *lucrum cessans* peut se ranger à côté du *damnum emergens*, comme motif ou base de contrat.

L'*ad secundum* répond que « la compensation » ou la reconnaissance « d'un bienfait peut se faire d'une double manière. — D'abord, comme dette de justice, à laquelle on peut être obligé par voie de contrat ou de pacte déterminé et fixe. Cette dette se prend selon la quantité du bienfait reçu. Il suit de là que celui qui reçoit un prêt d'argent ou de toute autre chose semblable dont l'usage est la consommation n'est point tenu de rendre plus qu'il n'a reçu comme prêt »; car de soi, le bienfait du prêt ne lui a rien rapporté en plus de ce qu'il a reçu. « Aussi bien c'est contre la justice si on l'oblige à rendre davantage ». Il en irait tout autrement, si, en raison des conditions dans lesquelles se ferait le prêt, il en retirait lui-même un bénéfice réel et assuré : dans ce cas, l'usage ne serait plus la simple consommation, mais une utilisation positive et productive; la quantité du bienfait reçu devrait donc ici comprendre cette utilisation qui ne serait pas due à la seule industrie personnelle du sujet, mais qui serait la résultante normale des conditions mêmes dans lesquelles se ferait le prêt. — « L'autre mode dont on peut être tenu de reconnaître ou de rendre un bienfait reçu est le mode qui constitue une dette d'amitié : et là on considère le sentiment qui a mû à concéder le bienfait plus encore que la quantité de la chose elle-même. Cette sorte de dette ne peut pas avoir le caractère d'obligation légale ou civile, constituant une vraie nécessité; car elle doit être essentiellement quelque chose de spontané dans le mode dont on l'acquitte ». C'est à ce second mode seul que sa rattachait, du temps de saint Thomas, la dette contractée dans le prêt, pour ce qui était de rendre quelque chose en plus de la somme prêtée : car, du temps du saint Docteur, le prêt, tel qu'il l'envisage, avait le caractère de service rendu, non d'affaire négociée.

L'*ad tertium* s'explique dans le même sens. « Si quelqu'un attend ou exige, de son argent prêté, obligeant par mode de pacte tacite ou exprès, une compensation en présents de service ou de parole, c'est comme s'il exigeait ou s'il attendait une compensation en présents d'argent ou d'objets; car tout cela peut s'estimer à prix d'argent, comme on le voit en ceux qui

louent leurs œuvres ou leur travail de main et de parole. Si, au contraire, le présent de service ou de parole est rendu non par mode d'obligation, mais par mode de bienveillance et sous une forme qui ne s'estime pas à prix d'argent, dans ce cas il est permis de le recevoir, de l'exiger et de l'attendre », ainsi qu'il a été dit au corps de l'article. Dans la question *du Mal*, saint Thomas se posait une objection analogue à celle que nous venons de voir. C'était l'objection treizième. La voici avec sa réponse. — L'objection disait : « La simonie se commet, quel que soit le présent que l'on reçoit, qu'il s'agisse d'un présent de langue, ou d'un présent de main, ou d'un présent de service. Si donc recevoir un présent de main pour de l'argent prêté était un péché, la même raison ferait, semble-t-il, que tout autre service reçu pour de l'argent prêté serait aussi un péché; chose qui semble bien dure ». — Saint Thomas répond : « C'est d'une double manière que l'usurier peut attendre de son argent prêté un certain présent de main, de langue ou de service. D'abord, comme dû en vertu d'une obligation tacite ou expresse; et, de la sorte, quel que soit le présent qu'il attend, son attente est illicite. D'une autre manière, il peut attendre un présent, non comme chose due, mais comme une chose gratuite, à rendre sans obligation; de cette sorte, celui qui prête peut licitement attendre un certain présent » ou une certaine reconnaissance « de celui à qui il prête; c'est ainsi que celui qui rend un service à quelqu'un se fie qu'en son temps il recevra de lui à l'amiable quelque autre service » : Saint Thomas repousse ensuite la parité que l'objection voulait faire avec le simoniaque. C'est qu'en effet « la raison du simoniaque et de l'usurier n'est pas la même. Le simoniaque ne donne pas ce qui est à lui mais ce qui est au Christ; et voilà pourquoi il ne devait pas attendre une compensation pour lui, mais seulement l'honneur du Christ et l'utilité de l'Église. L'usurier, au contraire, ne donne rien à un autre qui ne lui appartienne; et, par suite, il peut attendre une amicale compensation en reconnaissance selon le mode qui a été dit ». — On aura remarqué, dans cette réponse, comment saint Thomas en a appelé à la raison de service rendu, non à la raison

d'affaire conclue. Et c'est, notons-le soigneusement, la différence essentielle qui distingue le concept du prêt, tel que l'a envisagé saint Thomas, du concept du prêt tel qu'on l'entend aujourd'hui.

L'*ad quartum* enseigne que « l'argent ne peut pas se vendre pour une plus grande somme que celle de l'argent prêté laquelle doit être rendue ; ni on ne peut exiger ou attendre autre chose, en plus de cette somme, sinon le mouvement de la reconnaissance qui ne s'estime pas à prix d'argent et duquel peut procéder un prêt spontané. A ce mouvement tout spontané et à la reconnaissance que comporte le prêt, répugne l'obligation de faire un autre prêt plus tard ; attendu que même cette obligation s'estime à prix d'argent. Et voilà pourquoi il est permis de prêter simultanément quelque autre chose à celui qui en prête une ; mais on ne peut pas obliger celui à qui se fait le prêt de faire lui-même un autre prêt dans l'avenir ». — De nouveau, remarquons ici combien, pour saint Thomas, tout ce qui se passe dans le prêt, a raison de service gratuit, non de contrat onéreux.

L'*ad quintum*, nous l'avons dit, est d'une importance souveraine dans cette question de l'usure. Saint Thomas y appuie sur ce que « celui qui prête son argent transfère le domaine de cet argent à celui à qui il prête. Il s'ensuit que celui à qui l'argent est prêté reçoit cet argent à ses risques et périls et est tenu de le restituer dans son intégrité. Aussi bien celui qui a prêté ne doit rien exiger davantage. — Au contraire, celui qui confie son argent à un marchand ou à un entrepreneur par mode d'une certaine société ne transfère pas le domaine de son argent à celui à qui il le confie, mais cet argent est toujours son argent à lui, en telle sorte que c'est à ses risques qu'il en est fait usage par le marchand qui négocie ou par l'entrepreneur qui travaille. Et voilà pourquoi il peut licitement demander une partie du gain qui en résulte, comme provenant de son propre bien ». — Cette réponse de saint Thomas nous paraît comme la transition entre ce qu'il fallait penser autrefois du prêt de l'argent et ce que nous pouvons ou devons en penser aujourd'hui. Déjà, nous voyons que saint

Thomas admettait qu'on pût tirer un profit légitime de son argent; et c'était quand on le confiait à autrui pour qu'il l'utilisât en son nom et au nôtre, sous forme de société en vue d'un commerce ou d'une entreprise. Ce mode a pris de nos jours une extension particulièrement grande sous forme de sociétés par actions. Mais les grandes entreprises ou les vastes affaires commerciales ne s'engagent pas seulement sous cette forme. Elles se font aussi de nos jours en réunissant de grandes sommes d'argent par mode d'emprunt. Et, s'il est vrai que dans ce cas le prêteur cède la propriété de son argent à l'emprunteur, en telle sorte que celui-ci l'utilise à ses risques et périls, il demeure cependant que la nature même de ces entreprises ou de ces affaires entraîne un risque à peu près identique pour le prêteur; car si l'affaire ne réussit pas, l'emprunteur sera dans l'impossibilité matérielle de rendre l'argent emprunté; et, d'autre part, si l'affaire réussit, quelle qu'ait été la part de l'industrie personnelle de l'emprunteur, c'est en raison surtout des sommes d'argent maniées par lui qu'il a pu réussir : d'où il apparaît que l'argent a eu sa grande part dans le profit réalisé. Si donc, théoriquement, la différence essentielle entre ces deux modes peut encore être marquée, pratiquement on peut les assimiler, et, dans un cas comme dans l'autre, le profit qu'on tire de son argent demeure légitime. Une forme intermédiaire est celle du dépôt dans les banques. A proprement parler, ce n'est ni un prêt, ni encore moins une participation de société. C'est un dépôt; mais où les risques et aussi les avantages se partagent néanmoins entre les déposants et le banquier. Aussi bien, là encore, nous devrons raisonner comme pour les deux modes déjà mentionnés; en telle sorte que, de soi, et pourvu que le mode d'agir y soit honnête, à l'abri de toute fraude, le profit qu'on y retire de l'argent, de part et d'autre, demeure légitime.

L'*ad sextum* dit que « si quelqu'un, pour l'argent qui lui a été prêté, engage une chose dont l'usage est appréciable à prix d'argent, celui qui a prêté doit compter l'usage de cette chose dans la restitution de l'argent prêté. Si, en effet, il voulait compter en plus cet usage de la chose, ce serait comme s'il

recevait de l'argent pour le prêt; ce qui est usuraire. A moins peut-être que la chose engagée ne fût telle que son usage ait coutume d'être concédé gratuitement entre amis, comme s'il s'agissait, par exemple, d'un livre » ou de toute autre chose semblable.

L'*ad septimum* formule la doctrine de saint Thomas sur ce que nous appellerions aujourd'hui les contrats *à terme* ou aussi les contrats *anticipés*. « Si, déclare le saint Docteur, quelqu'un veut vendre ce qui est à lui plus cher que n'est le juste prix en raison de ce qu'il donne un temps à l'acheteur pour verser son argent, il commet une usure manifeste : car ce temps qu'il donne pour verser l'argent a raison de prêt; d'où il suit que tout ce qu'il exige en plus du juste prix pour ce temps ainsi concédé est comme le prix d'un prêt : ce qui appartient à la raison d'usure. — Pareillement aussi, un acheteur qui veut acheter au-dessous du juste prix pour cette raison qu'il verse l'argent avant que la chose qu'il achète puisse lui être livrée, commet le péché de l'usure; car cette anticipation du paiement de l'argent a la raison de prêt, et c'est le prix de ce prêt que l'on s'arroge en faisant diminuer le juste prix de la chose que l'on achète. — Que si quelqu'un veut lui-même diminuer du juste prix afin d'avoir plutôt l'argent, il ne pèche point du péché de l'usure ». — Ces derniers mots de saint Thomas nous montrent que la règle formulée par lui dans la réponse que nous venons de lire se doit entendre — et il en faudrait dire autant de tout ce qui a trait, chez lui, à cette grande question du prêt — dans le sens d'une juste barrière élevée contre la rapacité cupide en faveur de la propriété légitime, quelle qu'elle puisse être d'ailleurs, mais surtout de celle qui pourvoit aux besoins et aux nécessités des petits. Mais, par contre, si le bien de tous s'accommode de certaines conditions où le maniement de l'argent se fera en telle sorte que sans aucune violence mais très spontanément on se pliera de part et d'autre à certaines obligations, d'ailleurs très strictes et sous forme de contrat, qui impliqueront un réel paiement, il n'y aura plus à parler d'usure dans ce cas. Ainsi en est-il précisément de l'*escompte* dans les banques, au moyen duquel

les banquiers, les commerçants et le public se rendent réciproquement des services signalés. Dans ce cas, et dans tous les cas analogues du maniement de l'argent tel qu'il peut se faire aujourd'hui, ce n'est plus l'*usage de l'argent* comme tel que l'on paie, c'est son *utilisation industrielle* ou *sa valeur d'instrument mis au service de l'industrie humaine*, selon que le remarquait dejà très justement Cajétan, dans son commentaire de l'*ad primum* du présent article, et comme saint Thomas lui-même en faisait pressentir la distinction lumineuse dans l'*ad quintum* : il y reviendra, du reste, d'un mot encore plus formel, à l'article qui va suivre. Aussi bien, et sans autre retard, abordons nous-mêmes cet article.

Article III.

Si, tout ce que quelqu'un a gagné de l'argent usuraire, il est tenu de le rendre ?

Trois objections veulent prouver que « tout ce que quelqu'un a gagné de l'argent usuraire, il est tenu de le rendre ». — La première arguë de ce que « l'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. XI (v. 16) : *Si la racine est sainte, les rameaux le seront aussi*. Donc, et pour la même raison, si la racine est gâtée, les rameaux le seront également. Lors donc que la racine est usuraire, tout ce qui a été acquis de cet argent est aussi usuraire. Et, par suite, on est tenu de le rendre ». — La seconde objection s'appuie sur un texte des Décrétales, *Extra, Cum tu sicut asseris*, où « il est dit : *Les possessions qui ont été acquises de l'usure doivent être vendues ; et leur prix, restitué à ceux à qui on l'avait extorqué*. Donc, pour la même raison, tout ce qui a été acquis de l'argent usuraire doit être restitué ». — La troisième objection, d'une importance exceptionnelle dans la question qui nous occupe, surtout en raison de la réponse qu'elle nous vaudra, fait observer que « ce qui est acheté par quelqu'un avec l'argent usuraire lui est dû en raison de l'argent qu'il a

donné. Il n'a donc pas plus de droit sur cette chose acquise que sur l'argent donné par lui. Et puisqu'il était tenu de restituer l'argent usuraire, il est tenu de restituer aussi ce qu'il a acquis avec cet argent ».

L'argument *sed contra* déclare que « chacun peut licitement garder ce qu'il a légitimement acquis. Or, ce qui est acquis avec l'argent usuraire est parfois légitimement acquis. Donc cela peut être licitement gardé ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 1), il est des choses dont l'usage est la consommation de ces choses elles-mêmes, lesquelles n'ont pas d'usufruit, selon les règles du droit (au même article, *ad 3um*). Il suit de là que si de telles choses ont été extorquées par voie d'usure, qu'il s'agisse de deniers, de blé, de vin, ou autres choses de ce genre, on n'est tenu de restituer que ce qui a été pris; car ce qu'on a acquis de telles choses n'est pas le fruit de ces choses, mais de l'industrie humaine, à moins, peut-être, que par la détention de ces choses l'autre ait eu quelque dommage, perdant quelque chose de ses biens », comme si, par exemple, pour suppléer ce que l'usurier a extorqué, il avait dû vendre à perte ou se défaire d'une façon dommageable pour lui de quelque autre partie de ses biens : « dans ce cas, en effet, l'usurier est tenu à la compensation du dommage ». La réserve que vient de faire saint Thomas pour le dommage encouru sous forme de perte de ce qu'on avait déjà, peut, aujourd'hui, et doit s'étendre au dommage encouru sous forme de gain non réalisé, surtout s'il s'agit de l'argent; puisqu'aussi bien, nous l'avons noté à propos de l'article 2 et nous y reviendrons tout à l'heure au sujet de l'*ad tertium*, aujourd'hui l'argent, ou, d'une façon générale, le capital, est productif, non certes, en raison de lui-même, du moins s'il s'agit de l'argent, mais en raison des circonstances, ou plutôt des conditions générales de l'économie publique, qui font que l'argent en lui-même et non plus *la seule industrie de celui qui le détient ou l'emploie* est une source *assurée* de revenus.

Saint Thomas ajoute qu' « il est des choses dont l'usage n'est pas la consommation de ces choses; aussi bien ont-elles un

usufruit : telles sont, par exemple, les maisons, les terres, et autres choses de ce genre ». Ici, la chose elle-même, en elle-même et par elle-même, indépendamment de toutes conditions ou circonstances extérieures, est apte à produire du fruit : car elle est ordonnée à cela par sa nature, n'étant point, comme telle, destinée à la consommation. « De là vient que si quelqu'un extorquait par voie d'usure la maison d'un autre ou son champ, il ne serait pas tenu seulement de rendre le champ ou la maison, mais aussi les fruits qu'il en aurait perçus ; car ce sont les fruits des choses dont un autre est le maître, d'où il suit qu'ils sont dus à cet autre ». Toutefois, il va sans dire qu'il aurait le droit de retenir, sur ces fruits, ce qui serait destiné à payer son travail ou les dépenses qu'il aurait faites lui-même pour mettre en valeur de rendement plus grand la chose injustement détenue par lui.

L'*ad primum* répond que « la racine n'a pas seulement raison de matière, comme l'argent usuraire ; elle a aussi, d'une certaine manière, raison de cause active, en tant qu'elle fournit l'aliment. Aussi bien n'y a-t-il point parité » entre ces deux choses ; à la seule réserve, nous l'avons dit, des conditions extérieures faisant que l'argent lui-même aura une certaine part, distincte de la seule industrie personnelle, dans le résultat de l'action. Ainsi, du reste, en est-il du blé, marqué cependant comme une des choses dont l'usage est la consommation. Si la consommation du blé consiste dans le fait d'être broyé, pétri et transformé en pain pour la nourriture, il n'a aucune part d'action dans un revenu à réaliser. Mais si sa consommation consiste à être jeté en terre sous forme de semence, il est évident que cette circonstance en fait un agent de production. Et, pareillement, aussi, pour l'argent. Il est fait pour servir aux échanges. Mais autre sera sa condition si les échanges se font en vue des seules nécessités de la vie, ou si elles se font par mode de commerce et surtout de grandes entreprises où le succès est lié au maniement de grosses sommes d'argent. Dans ce cas, l'argent lui-même a une part prépondérante dans l'action.

L'*ad secundum* fait observer très justement que « les possessions acquises de l'usure n'appartiennent point à ceux à qui a

été pris l'argent usuraire, mais à ceux qui les ont achetées. Toutefois elles sont obligées à ceux de qui cet argent a été pris, comme, du reste, tous les autres biens de l'usurier. Aussi bien il n'est pas commandé que ces possessions soient assignées à ceux de qui a été pris l'argent usuraire, car peut-être ont-elles plus de valeur que cet argent : mais il est commandé qu'elles soient vendues et que leur prix soit restitué, c'est-à-dire selon la quantité de l'usure extorquée ».

L'*ad tertium* déclare que « ce qui est acquis de l'argent usuraire est dû à l'acquéreur en raison de l'argent usuraire donné, comme de la cause instrumentale ; mais en raison de son industrie, comme de la cause principale. Et voilà pourquoi il a plus de droit sur la chose acquise de l'argent usuraire qu'il n'en a sur cet argent usuraire lui-même ». — Saint Thomas vient de prononcer un mot, dans cette réponse, qui est de la plus grande importance. Il a parlé de causalité instrumentale, au sujet de l'argent. Et, sans doute, il n'assigne pas à cette causalité instrumentale une vertu telle que l'argent donne droit au fruit qui en revient. Il veut même, nous l'avons vu, que tout le fruit soit attribué à celui qui manie l'argent et qui, par son industrie, ou son savoir faire, retire de ce maniement un profit spécial. Toutefois, le mot demeure ; et c'est que l'argent a une vertu instrumentale. Nous avons même entendu le saint Docteur nous dire, à l'article précédent, à l'*ad quintum*, qu'en certaines circonstances on peut tirer de son argent un profit réel, du simple fait de son maniement par un autre à qui on le confie. C'est, il est vrai, quand il est manié en notre nom et à nos risques et périls, selon que nous en gardons la propriété ou le domaine ; non quand il est prêté, au sens du prêt proprement dit. Mais, nous l'avons noté aussi, bien que théoriquement les deux modes diffèrent, pratiquement ils se rejoignent aujourd'hui dans les conditions où se fait le maniement de l'argent : si bien qu'en certains cas, la même somme d'argent revêt le caractère d'argent prêté, donnant droit à un revenu fixe, et d'argent confié, donnant droit à un dividende parmi les actionnaires. Il suit de là que l'argent ne doit plus sa mise en valeur à la seule industrie de celui qui le détient ; mais les conditions économiques de

la vie publique font que n'importe qui peut en retirer immédiatement un certain profit : et, par exemple, il suffira de le confier à une caisse d'épargne ; ou de l'utiliser de toute autre manière analogue. Nous dirons donc qu'il y a comme un profit inhérent à tout argent détenu, non en raison de lui-même, mais en raison des conditions où vivent aujourd'hui les hommes. Et s'il demeure vrai que l'industrie personnelle peut diversifier à l'infini le fruit à retirer du maniement de l'argent, d'où il résultera que ces fruits ne sauraient être dus, en eux-mêmes, au propriétaire de l'argent, sauf le cas des contrats de société, il demeure néanmoins qu'un certain profit, qu'on pourrait appeler normal, est de nature à être retiré par tous de n'importe quelle somme d'argent. Ce profit peut se ramener au taux de l'intérêt légal. Et, par suite, il faut dire que tout argent détenu injustement doit être rendu avec l'équivalent de l'intérêt légal, s'il n'y a point d'autre clause qui modifie ce tarif.

Dans un dernier article, saint Thomas se demande s'il est permis d'accepter un argent prêté à usure. Nous allons lire le texte du saint Docteur. Puis, nous préciserons, en quelques mots, les points de doctrine essentiels qui touchent cette question de l'usure, telle surtout qu'on la pose aujourd'hui.

Article IV.

S'il est permis de recevoir de l'argent prêté sous la condition de l'usure ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis d'accepter de l'argent prêté sous la condition de l'usure ». — La première est le mot de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Romains*, ch. I (v. 32), que *sont dignes de mort, non pas seulement ceux qui font ces choses, mais encore ceux qui consentent à ceux qui les font*. Or, celui qui accepte l'argent prêté à usure consent à l'usurier dans son péché et lui fournit occasion de pé-

cher. Donc lui aussi pèche ». — La seconde objection déclare que « pour aucun avantage corporel, on ne doit donner à un autre quelque occasion que ce puisse être de pécher ; car cela appartient à la raison du scandale actif, qui est toujours un péché, comme il a été dit plus haut (q. 43, art 2). Or, celui qui demande un prêt à l'usurier lui donne expressément occasion de pécher. Donc il n'est excusé par aucun avantage corporel ». — La troisième objection dit qu' « il ne semble pas qu'il y ait une moindre nécessité quelquefois de déposer son argent chez un usurier que d'accepter un prêt de lui. Or, déposer son argent chez un usurier semble être tout à fait illicite ; comme il serait illicite de déposer son glaive chez un fou furieux, ou de confier une jeune fille à un débauché, ou un mets à un vorace. Donc il n'est point permis d'accepter un prêt d'un usurier ».

L'argument *sed contra* fait observer que « celui qui subit l'injustice ne pèche pas, d'après Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. XI, n. 7 ; de S. Th., leç. 17) ; aussi bien l'injustice n'est pas au milieu entre deux vices », comme il arrive pour d'autres péchés, « selon qu'il est dit au même endroit (ch. V, n. 17 ; de S. Th., leç, 10). Or, l'usurier pèche en tant qu'il commet une injustice contre celui qui accepte le prêt à usure. Donc celui qui accepte le prêt à usure ne pèche pas ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette déclaration, d'une si haute portée morale, qu' « il n'est en aucune manière permis d'induire l'homme à pécher, mais » que « cependant il est permis d'user du péché d'un autre pour le bien ; car Dieu aussi use de tous les péchés pour quelque bien, n'y ayant aucun mal dont Il ne tire un certain bien, comme il est dit dans l'*Euchiridion* » de saint Augustin (ch. XI). « Et voilà pourquoi » le même « saint Augustin, interrogé par Publicola, s'il était permis d'user du serment de celui qui jure par les faux dieux, en quoi il pèche manifestement, leur rendant l'honneur divin, répondit (ép. XLVII ou LIV) que *celui qui use de la foi jurée de celui qui jure par les faux dieux, non pour le mal mais pour le bien, ne s'associe point au péché de cet homme qui a juré par les démons, mais à son pacte bon qui lui fait garder*

sa foi. Si, cependant, il l'amenait à jurer par les faux dieux, il pécherait. — Pareillement aussi, dans le cas présent, il faut dire qu'il n'est permis en aucune manière d'amener quelqu'un à prêter à usure ; toutefois, de celui qui est porté à le faire et qui pratique l'usure, il est permis d'accepter un prêt sous la condition de l'usure, en vue d'un certain bien, qui est de subveuir à ses propres besoins ou à ceux d'autrui. C'est ainsi, du reste, qu'il est permis, à celui qui tombe aux mains de brigands, de faire connaître les biens qu'il a, au sujet desquels les brigands pécheront en les dissipant, afin d'échapper à la mort ; conformément à l'exemple des dix hommes qui dirent à Ismaël : *Ne nous tue pas ; car nous avons un trésor dans le champ*, ainsi qu'il est marqué au livre de Jérémie, ch. XLI (v. 8) ».

L'*ad primum* répond dans le sens de la distinction donnée au corps de l'article. « Celui qui accepte de l'argent prêté sous la condition de l'usure ne consent point au péché de l'usurier, mais il use de ce péché ; ni, non plus, ne lui plaît le fait de l'usure, mais le fait du prêt, qui est chose bonne ».

L'*ad secundum* insiste dans ce même sens. « Celui qui accepte de l'argent prêté sous la condition de l'usure ne donne point à l'usurier l'occasion de prendre l'usure, mais de prêter ; c'est l'usurier lui-même qui prend occasion de pécher à cause de la malice de son cœur. Aussi bien y a-t-il scandale passif de son côté ; mais non scandale actif du côté de celui qui demande le prêt. D'autre part, quelqu'un n'est pas tenu de s'abstenir de demander un prêt, s'il est dans le besoin, en raison de cette sorte de scandale passif ; puisque ce scandale passif ne provient pas de la faiblesse ou de l'ignorance, mais de la malice » (cf., sur le scandale, la question 43).

L'*ad tertium* déclare que « si quelqu'un confiait son argent à un usurier qui n'aurait pas sans cela de quoi pratiquer l'usure ; ou s'il le lui confiait avec cette intention que de la sorte en pratiquant l'usure il fît un gain plus considérable ; il fournirait matière à celui qui pèche. Et, dans ce cas, il participerait à sa faute. Mais s'il confie son argent à un usurier, qui de par ailleurs a de quoi pratiquer l'usure, afin que cet argent soit

conservé d'une façon plus sûre, il ne pèche pas, mais il use du péché d'un homme pécheur pour un bien ».

La doctrine exposée dans ce dernier article et dans les réponses aux objections se retrouve dans l'article de la question *du Mal*, que nous avons déjà citée plusieurs fois. Elle y forme la matière de trois objections et de leurs réponses, qu'on nous saura gré de reproduire ici, afin d'avoir d'une façon très complète toute la doctrine de saint Thomas sur la question qui nous occupe. — Ce sont les objections 17, 18 et 19.

Voici d'abord la première. — « Quiconque consent au péché d'un autre pèche lui-même pareillement. Or, celui qui reçoit de l'argent prêté à usure consent à l'acte de l'usurier. Si donc prêter de l'argent à usure est un péché, accepter cet argent le sera aussi ; chose qui paraît manifestement fausse par la coutume contraire d'un grand nombre d'hommes qui sont bons ». — Saint Thomas répond : « Autre chose est consentir à quelqu'un dans sa malice ; et autre chose user de la malice de quelqu'un en vue du bien. Celui-là, en effet, consent à quelqu'un dans sa malice, qui prend plaisir à ce que ce quelqu'un exerce sa malice, et qui peut-être même l'y incite : et ceci est toujours un péché. Mais celui-là use de la malice de quelqu'un, qui fait tourner à un certain bien ce que ce quelqu'un fait de mal ; et c'est ainsi que Dieu Lui-même use des péchés des hommes, tirant d'eux quelque bien. Aussi bien il est aussi permis à l'homme d'user, pour le bien, du péché d'un autre. On le voit par saint Augustin dans sa lettre à Publicola. Celui-ci demandant s'il était permis d'user du serment de celui qui jure par les faux dieux, en quoi manifestement il pèche, saint Augustin répondit que *celui qui use de la foi jurée de celui qu'on sait avoir juré par les faux dieux, non pour un mal, mais pour un bien, ne s'associe point au péché de cet homme qui a juré par les démons, mais au pacte bon par lequel il garde sa foi* ; toutefois, s'il plaisait à quelqu'un qu'un autre jurât par les faux dieux, et s'il l'y incitait, il pécherait. — Pareillement, ajoute saint Thomas, il faut dire, dans le cas qui nous occupe, que si quelqu'un, en vue d'un bien, use de la malice de l'usurier,

en recevant de lui de l'argent prêté à usure, il ne pèche pas; si, au contraire, il persuadait de prêter son argent à usure, à quelqu'un qui ne serait point disposé à le faire, il pécherait sans aucun doute, consentant au péché de l'autre ».

L'objection dix-huitième disait : « Celui qui aide l'homme qui pèche, pèche aussi, semble-t-il; comme si quelqu'un prêtait des armes à un fou furieux ou à quelqu'un qui se proposerait de tuer. Si donc l'usurier pèche en prêtant de l'argent à usure, il semble que ceux-là pèchent aussi qui déposent chez lui leur argent ». — Saint Thomas répond : « Si quelqu'un confiait de l'argent à un usurier pour qu'il tire de là un profit usuraire, il pécherait sans aucun doute, comme consentant au péché; et il en faut dire autant, semble-t-il, de celui qui concède son argent sciemment à celui dont il croit qu'il en usera pour un gain usuraire qu'il ne pourrait pas viser sans cela. Mais si quelqu'un livre son argent à l'usurier, non pour que celui-ci s'enrichisse, mais pour subvenir à sa propre nécessité, il use de la malice de l'usurier plutôt qu'il ne consent à son péché ou qu'il ne lui fournit matière à péché. Et, aussi bien, cela peut se faire sans péché ».

L'objection dix-neuvième prévenait cette réponse. Elle disait : « On dira peut-être que si quelqu'un sans nécessité reçoit de l'argent prêté à usure, ou dépose son argent chez un usurier, il pèche; mais s'il le fait par nécessité, ou l'excuse de péché; — cette réponse ne vaut pas. Car la nécessité d'accepter de l'argent prêté à usure ne peut être que le fait d'éviter un dommage corporel. Or, nous ne devons consentir au péché ou fournir matière de péché, en raison d'aucun dommage corporel; car nous devons aimer l'âme du prochain plus que tous les biens temporels. Donc une telle nécessité n'excuse pas du péché dans les cas dont il s'agit ». — A cette instance, saint Thomas fait cette nouvelle réponse : « Il est vrai que l'homme ne doit pas consentir au péché d'un autre, pour éviter un dommage temporel; mais cependant, à l'effet d'éviter un dommage, l'homme peut licitement user de la malice d'un autre ou ne pas lui enlever telle matière, mais la lui fournir; si, par exemple, un brigand voulait étrangler quelqu'un, celui-ci,

à l'effet d'éviter un péril de mort, pourrait, sans péché, découvrir son trésor et le livrer, imitant l'exemple de ces dix hommes qui dirent à Ismaël : *Ne nous tue pas, car nous avons un trésor dans le champ*, comme on le voit dans Jérémie, ch. XLI (v. 8) ».

Nous avons maintenant toutes les données requises, en ce qui est de la doctrine de saint Thomas, pour que nous puissions, à la lumière de cette doctrine, formuler la conclusion que comporte encore aujourd'hui la question du maniement de l'argent. Toutefois, avant de formuler cette conclusion, rappelons, d'un mot, la suite des enseignements de l'Église sur cette grave question. L'usure, au sens où nous l'a définie saint Thomas dans la question que nous venons de voir, a toujours été condamnée par l'Église. Dans ses *Décrétales*, sous le pape Grégoire IX (1227-1241), elle consacrait à l'usure un titre tout entier, et la condamnait sans réserve, prononçant même la peine de suspense contre les clercs qui s'y livraient et la peine d'excommunication contre les laïques. Au seizième siècle commença à prévaloir, autorisé par la loi civile et par la coutume, l'usage d'accepter un intérêt modéré pour l'argent prêté : cet intérêt fut considéré comme distinct de l'usure proprement dite. Le 1er novembre 1745, le pape Benoît XIV, dans son Encyclique *Vix pervenit*, se proposa de formuler « sur l'usure, une doctrine certaine », sans vouloir rien décerner au sujet de ces autres contrats « où les théologiens et les canonistes se partagent en des avis différents ».

La doctrine de Benoît XIV peut se résumer en ces trois points :

1° Tout gain, si minime soit-il, voulu pour le prêt en tant que tel, est absolument illicite, et oblige à la restitution.

2° Mais l'usage d'exiger quelque chose en plus de l'argent fourni peut être légitimé, s'il se trouve quelque titre ajouté à la raison de prêt, ou si le mode de livrer son argent est lui-même distinct du prêt proprement dit.

3° Toutefois, il est des cas où l'homme est tenu de prêter son argent purement et simplement, sans rien exiger au delà de ce qu'il a prêté.

Jusqu'en 1830, Rome, interrogée sur la question, répondait toujours conformément à ces règles, et invoquait, pour justifier le prêt à intérêt, un titre extrinsèque à la raison du prêt, savoir : le péril à courir ; le dommage encouru ; ou le gain arrêté.

Le 16 septembre 1830 et le 21 septembre 1831, la Sacrée Pénitencerie déclara qu'il n'y avait pas à inquiéter ceux qui permettent le gain tiré de l'argent prêté, au seul titre de la loi civile fixant un taux modéré, par exemple le 5 %. — C'est la même réponse que donnait personnellement le pape Pie VIII, le 18 août 1830 ; et le Saint-Office, dans ses réponses du 31 août 1831 et du 17 janvier 1838.

De ces documents, il résulte que le seul titre de la loi civile autorisant le prêt de l'argent à un taux d'intérêt modéré suffit pour qu'on puisse, *tutâ conscientiâ*, s'y conformer dans la pratique. Ceci, d'ailleurs, ne contredit pas la doctrine traditionnelle de l'Église, telle que saint Thomas nous l'a exposée et que la formulait Benoît XIV. On peut dire, en effet, que le titre de la loi civile est fondé lui-même sur un des titres extrinsèques qui s'ajoutent à la raison même du prêt, quand il s'agit de prêt comme tel et non de quelque autre mode de contrat qui s'en distingue. Car s'il s'agissait d'un autre de ces contrats, comme, par exemple, celui d'une société, déjà prévu par saint Thomas, la question serait résolue. Et, même à supposer qu'il s'agisse du prêt comme tel ; les conditions du maniement de l'argent sont aujourd'hui d'une telle sorte, que quiconque prête à un autre peut invoquer au moins le gain arrêté. La facilité de placer son argent fait que tout prêt constitue un sacrifice appréciable à prix d'argent.

Nous pouvons donc, résumant toute la question, dire qu'aujourd'hui l'argent est productif, *non certes en raison de lui seul* — car il demeure toujours que son usage consiste à être dépensé, ou, plus exactement, à circuler, passant de main en main — ; sans que toutefois sa productivité soit due à *la seule industrie de celui qui le manie* : mais cette productivité est due à *l'ensemble des conditions économiques existant dans la société actuelle tant au point de vue international qu'au point de vue na-*

tional ou local. C'est cette productivité de l'argent, ainsi entendue, qui légitime aujourd'hui le gain qu'on en retire, pourvu seulement que le mode dont on réalise ce gain demeure en soi toujours honnête.

Et, par là, nous marquons la différence essentielle qui existe entre la manière dont la question de l'argent se posait autrefois et celle dont nous la posons aujourd'hui. Autrefois, le placement de l'argent était chose d'ordre privé et, si l'on peut dire, accidentelle. Si l'argent était apte à fructifier, c'était uniquement en raison de l'industrie personnelle du sujet. Aujourd'hui, l'économie politique tout entière est ordonnée à faciliter le placement de l'argent, et, par suite, à rendre son maniement productif. Aussi bien, tandis qu'autrefois l'argent n'était demandé, sous forme de prêt, que par des hommes qui étaient dans le besoin, aujourd'hui, au contraire, il est demandé en grand et surtout par des hommes d'affaires ou par des hommes qui le négocient, en vue de très gros gains ou d'immenses profits à réaliser. Dès lors, il devient tout à fait légitime que le prêteur ait une certaine part à ce gain ou à ce profit. D'autant qu'en raison même de l'ampleur des affaires ou du négoce de l'argent, il y a toujours un certain péril à confier ainsi son argent ou à s'en dessaisir pour une certaine durée. Et l'on a fait remarquer très justement qu'à l'inverse de ce qui se passait autrefois, où l'on devait protéger l'emprunteur contre la rapacité du prêteur usurier, aujourd'hui c'est plutôt le prêteur qu'il faut mettre en garde contre la témérité ou le peu de scrupule des gros emprunteurs.

Il demeure cependant que le prêt sous sa première forme, ou le prêt-assistance, qui n'est, comme tel, qu'un des modes de subvenir à la nécessité d'autrui, devrait garder, dans la vie ordinaire des hommes, une plus grande place. Nous devons appliquer ici les règles données plus haut au sujet de l'aumône et au sujet du droit d'usage tel que nous l'a expliqué saint Thomas dans la question de la propriété. Ceux qui ayant plus que le nécessaire ne savent point subvenir à la nécessité des petits, en leur prêtant gratuitement et sans autre charge que de rendre l'argent prêté quand ils pourront vraiment le ren-

dre, mais se montrent en toute circonstance d'une absolue rigueur dans l'exigence de l'intérêt, s'agirait-il même du simple intérêt ordinaire ou légal, n'échapperont point, devant Dieu, à la responsabilité du péché de l'usure. Et l'on peut bien dire qu'une des grandes causes du malaise social aujourd'hui est dans la méconnaissance ou l'oubli de ce devoir sacré.

Après avoir traité des parties subjectives de la justice, ou de ses espèces, et des vices qui leur sont opposés, « nous devons traiter des parties quasi-intégrales de la justice, qui sont faire le bien et se détourner du mal, et des vices opposés ». — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXIX

DES PARTIES QUASI-INTÉGRALES DE LA JUSTICE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si les deux choses marquées », se détourner du mal et faire le bien, « sont des parties de la justice »?
2° Si la transgression est un péché spécial?
3° Si l'omission est un péché spécial?
4° De la comparaison de l'omission à la transgression?

Le premier de ces quatre articles traite des parties quasi-intégrales de la justice. Les trois autres, des vices qui leur sont opposés : d'abord, de chacun de ces vices pris à part (art. 2, 3); puis de ces deux vices comparés entre eux (art. 4).

Article Premier.

Si se détourner du mal et faire le bien sont des parties de la justice?

Trois objections veulent prouver que « se détourner du mal et faire le bien ne sont point des parties de la justice ». — La première dit qu' « à chaque vertu il appartient de faire œuvre bonne et d'éviter le mal. Puis donc que les parties ne sortent pas du tout, il s'ensuit que laisser le mal et faire le bien ne doivent pas être assignés comme parties de la justice, qui est une vertu spéciale ». — La seconde objection insiste dans le même sens. « Sur cette parole du psaume (XXXIII, v. 15): *Détourne-toi du mal et fais le bien,* la glose dit : *L'un évite la coulpe,* savoir : se détourner du mal ; *l'autre mérite la vie et la couronne,* savoir : faire le bien. Or, chaque partie de la vertu mérite la vie et la couronne. Donc s'éloigner du mal n'est pas une partie de la justice ». — La troisième objection fait obser-

ver que « les choses qui ont entre elles ce rapport, que l'une d'elles est renfermée dans l'autre, ne se distinguent point l'une de l'autre comme les parties d'un tout. Or, laisser le mal est compris en ce qui est faire le bien; car nul ne fait en même temps le bien et le mal. Donc s'éloigner du mal et faire le bien ne sont point des parties de la justice ».

L'argument *sed contra* se réfère à « saint Augustin », qui « dans le livre *de la Correction et de la Grâce* (ch. 1), dit se rapporter à la justice de la loi qu'on évite le mal et qu'on fasse le bien ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « si nous parlons du bien et du mal en général, faire le bien et éviter le mal appartient à toute vertu. Et, à ce titre, on ne peut pas les assigner comme parties de la justice, à moins peut-être qu'on ne prenne la justice au sens de toute vertu (cf. q. 58, art. 5); et encore est-il que la justice, même entendue en ce sens, regarde une certaine raison spéciale de bien, savoir ce qui est dû par rapport à la loi divine ou humaine. Mais la justice, selon qu'elle est une vertu spéciale, regarde le bien sous la raison de chose due au prochain. A ce titre, il appartient à la justice spéciale de faire le bien sous la raison de chose due par rapport au prochain, et d'éviter le mal opposé, c'est-à-dire ce qui nuit au prochain. Quant à la justice générale, il lui appartient de faire le bien qui est dû par rapport à la communauté ou à Dieu, et d'éviter le mal opposé. Or, ces deux choses », faire le bien et éviter le mal, « sont dites parties quasi-intégrales de la justice générale ou spéciale; parce que l'une et l'autre est requise à l'acte parfait de la justice. A la justice, en effet, il appartient d'établir l'égalité dans les choses qui ont trait à autrui, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 58, art. 2). Et c'est au même qu'il appartient d'établir une chose et de la conserver. D'autre part, l'égalité de la justice s'établit en faisant le bien, c'est-à-dire en rendant à autrui ce qui lui est dû. Et, quand elle est établie, elle se conserve du fait qu'on se détourne du mal, c'est-à-dire qu'on ne cause aucun dommage au prochain ».

L'*ad primum* explique excellemment pourquoi nous assi-

gnons distinctement ces deux choses, faire le bien et éviter le mal, comme parties de la vertu de justice et non des autres vertus. Dans ces formules, faire le bien, éviter le mal, au sens où nous en parlons « ici, le bien et le mal se prennent sous une certaine raison spéciale qui les approprie à la justice. Et si nous faisons de ces deux choses des parties de la justice selon une raison propre de bien et de mal, tandis qu'on ne le fait pas au sujet de quelque autre vertu morale, c'est parce que les autres vertus morales portent sur les passions, où faire le bien consiste à venir au milieu, s'éloignant des extrêmes comme de ce qui est mal ; d'où il suit que pour les autres vertus faire le bien et laisser le mal revient à une même chose. La justice, au contraire, porte sur les opérations et les choses extérieures, où c'est une autre chose de faire l'égalité, et une autre chose de ne pas la détruire quand elle est faite ». — Dans les autres vertus morales, quiconque ne fait pas le mal fait le bien et quiconque fait le bien évite le mal, sans que ces deux choses puissent être séparées. Dans la justice, elles peuvent l'être. Et la différence vient de ce qui est, en chacune d'elles, la raison propre de bien et de mal. Aussi bien, tandis que le tout de la vertu est pour ainsi dire indivis dans les autres vertus morales, dans la justice, il est intégré de deux choses qui en sont comme les parties.

L'*ad secundum* précise cette première réponse. « S'éloigner du mal, en tant que nous le disons une partie de la justice, n'implique pas une pure négation, comme ce qui est ne pas faire le mal : ceci, en effet, ne mérite point de couronne, mais seulement évite la peine. Il implique un mouvement de la volonté répudiant le mal, comme le mot *décliner* », ou laisser et s'éloigner, « l'indique. Et ceci est méritoire ; surtout quand on est combattu pour qu'on fasse le mal, et qu'on résiste ».

L'*ad tertium* explique que « faire le bien est l'acte qui complète la justice et en est comme la partie principale. Se détourner du mal est l'acte plus imparfait, et comme la partie secondaire de la justice. Et voilà pourquoi c'est comme la partie matérielle, sans laquelle ne peut pas être la partie formelle qui complète ».

Toute vertu morale est constituée par un milieu dont on ne peut s'écarter, soit qu'on le dépasse, soit qu'on ne l'atteigne point, sans pécher contre cette vertu ; et l'on n'est selon cette vertu qu'en atteignant son milieu. Mais, pour les unes, le milieu n'est autre que la détermination du sujet, par sa raison droite, en lui-même, selon que cette raison règle et mesure les mouvements affectifs qui sont en lui. Tel est le milieu de la vertu dans la force et dans la tempérance. Il s'ensuit qu'en elles faire le bien est, du même coup, ne pas faire le mal ; et ne pas faire le mal est, aussi, faire le bien : car c'est, uniquement, toujours, avoir ses mouvements affectifs réglés selon la raison. L'autre vertu morale, qui est la justice, a ce caractère très spécial que son milieu consiste en quelque chose d'extérieur au sujet. Ce quelque chose, extérieur au sujet, peut être atteint par le sujet d'une double manière : ou pour être établi par lui, s'il est en défaut ; ou, au contraire, pour être ruiné par lui, s'il existe déjà. Il s'ensuit qu'ici faire le bien ne sera pas du même coup ne pas faire le mal, ou inversement : faire le bien, en effet, c'est établir l'égalité extérieure, objet de la vertu, et ne pas faire le mal ou éviter de faire ce mal, c'est ne pas porter atteinte à cette égalité extérieure, de façon à l'altérer, quand elle est déjà établie. La vertu ne sera donc complète, ici, que si, d'une part, on établit l'égalité requise, quand cette égalité a besoin d'être établie, et si, d'autre part, on se garde de la ruiner, quand une fois elle existe. Et voilà pourquoi nous assignons à la vertu de justice, comme chose qui lui appartient en propre, exigée par sa raison spéciale de bien et de mal, deux parties qui l'intègrent : l'une, qui est faire le bien ; l'autre, qui est se détourner du mal.

Ces deux parties, nous l'allons voir, auront chacune son vice spécial. Contre ce qui est de se détourner du mal, nous aurons la transgression ; contre ce qui est faire le bien, nous aurons l'omission. Nous devons maintenant nous occuper de ces deux vices : d'abord, de chacun d'eux en particulier ou distinctement ; puis, de tous les deux comparés ensemble. — L'article suivant va s'occuper, d'abord, de la transgression.

Article II.

Si la transgression est un péché spécial?

Trois objections veulent prouver que la « transgression n'est pas un péché spécial ». — La première dit qu' « aucune espèce ne se met dans la définition du genre. Or, la transgression se met dans la définition générale du péché ; saint Ambroise dit, en effet (*du Paradis*, ch. VIII), que le péché est *la transgression de la loi divine*. Donc le transgression n'est pas une espèce de péché ». — La seconde objection fait observer qu'aucune espèce n'est en dehors de son genre. Or, la transgression est en dehors du péché : car le péché est *une parole, ou un acte, ou un désir contre la loi de Dieu*, comme on le voit par saint Augustin au livre XVII *contre Fauste* (ch. XXVII) ; et la transgression est aussi contre la nature ou contre la coutume. Donc la transgression n'est pas une espèce de péché ». — La troisième objection déclare qu' « aucune espèce ne contient sous elle toutes les parties qui divisent le genre. Or, le péché de transgression s'étend à tous les péchés capitaux, et aussi aux péchés du cœur, des lèvres et de l'action. Donc la transgression n'est pas un péché spécial ».

L'argument *sed contra* note simplement qu' « elle s'oppose à une vertu spéciale, savoir la justice ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « le mot *transgression* est dérivé des mouvements corporels aux actes moraux. Or, dans les mouvements corporels, on parle de transgression », ou l'on dit qu'une chose a été trop loin, « quand le but fixé a été dépassé (en latin *transgressio, transgreditur, graditur trans*). D'autre part, le terme est fixé à l'homme pour qu'il n'aille pas au delà, dans les choses morales, par le précepte négatif. Il s'ensuit que la transgression se dira proprement de ce que quelqu'un fait quelque chose contre un précepte négatif. Et si on entend cela matériellement, ce pourra être commun à toutes les espèces de péchés ; car chaque espèce de péché mortel fait que l'homme transgresse quelque précepte divin. Mais, si on l'entend formellement, c'est-à-dire selon cette

raison spéciale qui est d'agir contre un précepte négatif, dans ce cas la transgression est un péché spécial, d'une double manière. D'abord, en tant qu'elle s'oppose aux genres de péchés opposés aux autres vertus ; car, de même qu'il appartient à la raison propre de la justice légale de porter sur la dette du précepte, de même il appartient à la raison propre de la transgression de porter sur le mépris du précepte » : la justice légale ne fait pas une chose, parce que la loi divine ou humaine défend de le faire ; la transgression passe outre et fait une chose, ne tenant aucun compte de la loi divine ou humaine qui la défend. Voilà le premier mode dont la transgression, prise au sens formel, est un péché spécial : parce qu'elle s'oppose à une vertu spéciale, la justice, comprenant sous ce mot la justice légale, distincte des autres vertus auxquelles s'opposent d'autres vices spéciaux et distincts. « Il est un autre mode dont elle est aussi un péché spécial ; et c'est en tant qu'elle se distingue de l'omission, qui est contraire au précepte positif ». Ce second mode nous apparaîtra mieux, après la lecture de l'article suivant.

L'*ad primum* répond que « comme la justice légale est *toute vertu* du côté du sujet et comme matériellement », en ce sens que tout acte de vertu peut être ordonné à la fin de la justice légale dont l'objet propre est le bien commun et parce que tout acte de vertu est l'objet de quelque précepte divin ou humain se rattachant ainsi à la justice légale, dont la raison de précepte est précisément l'objet propre ; « de même aussi l'injustice légale est matériellement tout péché. Et c'est de cette sorte que le péché est défini par saint Ambroise, savoir : selon la raison d'injustice légale ». — On aura remarqué le caractère particulièrement précis de cet *ad primum* et comment nous y trouvons confirmé tout ce qui a été dit plus haut de la justice légale (cf. q. 58, art. 5).

L'*ad secundum* déclare que « l'inclination naturelle appartient aux préceptes de la loi naturelle. De même, la coutume honnête a force de précepte : parce que, comme saint Augustin le dit, dans l'épître *Du jeûne du Sabbat* (ép. XXXVI ou LXXXVI), *la coutume du peuple de Dieu doit être tenue pour loi*. Et voilà pourquoi soit le péché, soit la transgression peuvent être con-

tre les coutumes honnêtes et contre l'inclination naturelle ». — Ici encore, nous remarquerons combien nette a été la formule de saint Thomas, déclarant expressément que l'inclination naturelle a raison de précepte, et aussi la coutume louable fixant un mode d'agir consacré par les bons : dans un cas, c'est un vrai précepte de la loi naturelle; dans l'autre, c'est l'équivalent d'un précepte de la loi faite par les hommes.

L'*ad tertium* dit que « toutes les espèces de péchés énumérées » dans l'objection, « peuvent avoir la transgression, non selon leurs raisons propres » et particulières ou distinctes, « mais selon une certaine raison spéciale », où cependant elles se retrouvent toutes par mode de sujet et de quasi-matière, « ainsi qu'il a été dit (au corps d'article et à l'*ad primum*). — Toutefois, ajoute saint Thomas, le péché d'omission se distingue complètement du péché de transgression », comme nous l'allons voir plus spécialement dans l'article qui va suivre.

Article III.

Si l'omission est un péché spécial?

Quatre objections veulent prouver que « l'omission n'est pas un péché spécial ». — La première arguë de ce que « tout péché est originel ou actuel. Or, l'omission n'est pas le péché originel; car elle ne se contracte point par l'origine. Elle n'est pas non plus un péché actuel ; car elle peut exister sans qu'il y ait aucun acte, ainsi qu'il a été vu plus haut, quand il s'est agi des péchés en général (I^a-2^{ae}, q. 71, art. 5). Donc l'omission n'est pas un péché spécial ». — La seconde objection déclare que « tout péché est volontaire. Or, l'omission, quelquefois, n'est pas volontaire, mais nécessaire; telle, par exemple, la femme qui a été violée et qui avait fait vœu de virginité; ou encore celui qui a perdu la chose qu'il est tenu de rendre ; ou le prêtre qui est tenu de célébrer, et qui a un empêchement. Donc l'omission n'est pas toujours un péché ». Cette objection, déjà fort intéressante en elle-même, pour les cas qu'elle propose, le sera plus encore par les solutions qu'elle provoquera dans la

réponse. — La troisième objection, très à noter, elle aussi, fait observer que « pour chaque péché spécial, on peut déterminer un certain moment où il commence. Or, ce n'est pas possible pour l'omission ; car tout le temps qu'on ne fait pas une chose l'omission dure, et cependant on ne pèche pas toujours. Donc l'omission n'est pas un péché spécial ». Nous verrons la règle très sage que nous donnera saint Thomas pour marquer le moment précis où commence le péché d'omission. — La quatrième objection dit que « tout péché spécial s'oppose à une vertu spéciale. Or, il n'est pas possible d'assigner une vertu spéciale à laquelle s'oppose l'omission : soit parce que le bien de chaque vertu peut être omis; soit parce que la justice, à laquelle il semble qu'elle s'oppose plus spécialement, requiert toujours un certain acte, même quand il s'agit de s'éloigner du mal, ainsi qu'il a été dit (art. 1, *ad 2um*); et l'omission peut être sans aucun acte. Donc l'omission n'est pas un péché spécial ». La réponse à cette objection complétera excellemment toute la doctrine sur le point qui nous occupe.

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans l'épître de saint Jacques, ch. IV (v. 17) : *Celui qui sait le bien et qui ne le fait pas, c'est un péché pour lui* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « l'omission implique le non-accomplissement d'un bien, non pas d'un bien quelconque, mais d'un bien qui est dû. Or, le bien sous la raison de chose due appartient proprement à la justice : à la justice légale, si la raison de dette se prend eu égard à la loi divine ou humaine; à la justice spéciale » ou particulière, « selon que la raison de dette se considère par rapport au prochain. Il suit de là qu'à la manière dont la justice est une vertu spéciale, comme il a été vu plus haut (q. 58, art. 7), de cette sorte l'omission est un péché spécial distinct des péchés qui s'opposent aux autres vertus. A la manière aussi dont ce qui est faire le bien, à quoi s'oppose l'omission, est une certaine partie spéciale de la justice, distincte de ce qui est s'éloigner du mal, à quoi s'oppose la transgression, l'omission se distingue pareillement de la transgression ».

L'*ad primum* déclare que « l'omission n'est pas le péché origi-

nel; mais un péché actuel : non qu'elle ait un certain acte qui lui soit essentiel; mais selon que la négation de l'acte se ramène au genre de l'acte. Et, à ce titre, ne pas agir se prend comme un certain agir, ainsi qu'il a été dit plus haut » (*1ª-2ªe*, q. 71, art. 6, *ad 1um*).

L'*ad secundum* formule à nouveau que « comme il a été dit (au corps de l'article), l'omission ne porte que sur le bien qui est dû et qu'on est tenu d'accomplir. Or, nul n'est tenu à l'impossible. Par conséquent, nul ne pèche du péché d'omission s'il ne fait pas ce qu'il ne peut pas faire. — Et donc, la femme violée, qui avait fait vœu de virginité, n'omet point son vœu, de ce qu'elle n'a pas la virginité, mais parce qu'elle ne se repend pas du péché passé, ou qu'elle ne fait pas ce qui est en son pouvoir pour l'accomplissement du vœu, par l'observance de la continence. — De même, le prêtre n'est tenu de dire la messe que si les circonstances voulues se présentent; si elles font défaut, il n'y a pas d'omission de sa part. — Également, l'homme est tenu à la restitution, à supposer qu'il en ait le moyen; s'il ne l'a pas, ni ne le peut avoir, il n'y a pas d'omission, pourvu qu'il fasse ce qu'il peut. — Et il en faut dire autant de toutes autres choses semblables ».

L'*ad tertium* répond que « comme le péché de transgression s'oppose aux préceptes négatifs qui portent sur l'éloignement du mal, de même le péché d'omission s'oppose aux préceptes affirmatifs qui ont trait à ce qui est faire le bien. Or, les préceptes affirmatifs n'obligent pas à chaque instant mais seulement à des temps déterminés. Ce sera donc à ces moments que le péché d'omission commencera d'exister. Il peut arriver cependant que quelqu'un soit à tel moment », où il devrait agir, « dans l'impuissance de faire ce qu'il doit. Et si cette impuissance n'est pas de sa faute, il n'y a pas d'omission, ainsi qu'il a été dit (*ad 2um*). Que si elle était due à quelque faute précédente, comme si, explique saint Thomas, quelqu'un s'étant enivré le soir ne peut pas la nuit se lever pour les matines selon qu'il le doit, quelques-uns disent que le péché d'omission a commencé quand le sujet s'est appliqué à l'acte illicite et incompossible avec l'autre acte auquel il est tenu. Mais, reprend

saint Thomas, ceci ne semble pas vrai. Car, s'il était éveillé parce qu'on le secouerait et qu'il allât aux matines, il n'y aurait pas d'omission. Par où l'on voit que le fait de s'être précédemment enivré ne constitue pas l'omission, mais la cause de l'omission. Nous dirons donc que l'omission commence de lui être imputée à faute quand arrive le moment d'agir; toutefois, en raison de la cause qui a précédé et qui fait que l'omission qui suit est rendue volontaire ». — Voilà directement et nettement tranchée, par saint Thomas, cette question de l'omission et du moment où il faut dire qu'elle commence.

L'*ad quartum* fait observer que « l'omission s'oppose directement à la justice, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article) : et, en effet, il n'y a pas d'omission du bien d'une vertu à moins qu'il n'y ait la raison de chose due; laquelle raison appartient à la justice ». Saint Thomas ajoute, répondant à l'autre partie de l'objection, qu'« il est plus requis pour l'acte méritoire de la vertu, que pour l'acte déméritoire de la coulpe; car *le bien suppose la chose intègre, tandis que le mal est en chaque défaut.* C'est pour cela que le mérite de la justice requiert un acte; mais non l'omission »; le démérite de l'omission existe du simple fait qu'on n'agit pas quand il faudrait agir et qu'on n'est pas légitimement empêché; mais le mérite de la vertu suppose qu'on agit en effet quand on a le devoir d'agir.

De ces deux péchés, d'omission et de transgression, en est-il un qui soit plus grave que l'autre? Si oui, quel est celui des deux. — C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si le péché d'omission est plus grave que le péché de transgression?

Quatre objections veulent prouver que « le péché d'omission est plus grave que le péché de transgression ». — La première,

jouant sur le mot latin *delictum* (délit) qui semble une contradiction de *derelictum* (laissé), arguë comme il suit : « Le délit (*delictum*) semble être la même chose que l'abandon (*derelictum*); et, par conséquent il semble être une même chose avec l'omission. Or, le délit est plus grave que le péché de transgression; car il fallait pour lui une expiation plus grande, comme on le voit au *Lévitique*, ch. v. Donc le péché d'omission est plus grave que le péché de transgression ». — La seconde objection dit qu' « au bien plus grand s'oppose un mal plus grand, comme on le voit par Aristote au VIIIe livre de l'*Éthique* (ch. x, n. 2; de S. Thomas, leç. 10). Or, faire le bien, à quoi s'oppose l'omission, est une plus noble partie de la justice que s'éloigner du mal, à quoi s'oppose la transgression, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 1, *ad 3um*). Donc l'omission est un péché plus grave que la transgression ». — La troisième objection fait observer que « le péché de commission peut être et véniel et mortel. Or, le péché d'omission semble être toujours mortel; car il s'oppose au précepte affirmatif. Donc l'omission semble être un péché plus grave que la transgression ». — La quatrième objection déclare que « la peine du dam, ou la privation de la vision divine, qui est due au péché d'omission, est une plus grande peine que celle du sens, qui est due au péché de transgression, comme on le voit par saint Jean Chrysostome, *Sur saint Matthieu* (hom. XXIII, ou XXIV). Or, la peine est proportionnée à la faute. Donc le péché d'omission est plus grave que le péché de transgression ». L'objection que nous venons de lire offre un intérêt spécial, en raison des deux expressions *peine du dam*, et *peine du sens*, que nous y trouvons formellement données par saint Thomas lui-même; car ces expresssions, devenues classiques depuis, sont assez rares, même dans les œuvres de saint Thomas.

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est plus facile de s'abstenir de faire le mal que d'accomplir le bien. Donc celui-là pèche plus gravement, qui ne s'abstient pas de faire le mal, ce qui est transgresser, que celui qui n'accomplit pas le bien, ce qui est omettre ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que

« le péché est d'autant plus grave qu'il est plus distant de la vertu. Or, *la contrariété est la plus grande des distances*, comme il est dit au livre X des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5 ; Did., livre IX, ch. IV, n. 1). Aussi bien un contraire est plus distant de son contraire, que ne l'est sa simple négation ; c'est ainsi que le noir est plus distant du blanc que le simple non-blanc : car tout noir est non-blanc, mais l'inverse n'est pas vrai. D'autre part, il est manifeste que la transgression est contraire à l'acte de vertu, tandis que l'omission implique la » simple « négation de cet acte. Et, par exemple, c'est un péché d'omission, si quelqu'un ne rend point à ses parents le respect qu'il leur doit ; c'est un péché de transgression, s'il les outrage ou les injurie en quelque manière que ce puisse être. D'où il suit manifestement que d'une façon pure et simple et à parler d'une façon absolue, la transgression est un péché plus grave que l'omission ; bien que telle omission puisse être plus grave que telle transgression ». — Rien de plus concluant que ce lumineux corps d'article, où nous voyons, par la comparaison de la contrariété et de la simple négation, combien, en effet, la transgression, contraire à l'acte de vertu, l'emporte en gravité sur la simple négation de cet acte, que comprend l'omission.

L'*ad primum* accorde que « le délit (ou plutôt ce que traduit le mot latin *delictum*, sur lequel portait l'objection), pris d'une façon commune signifie toute omission. Quelquefois cependant, on le prend d'une façon stricte pour ce qui est une omission des choses qui regardent Dieu, ou pour marquer que l'homme laisse sciemment et avec un certain mépris ce qu'il doit faire. A ce titre, l'omission a une certaine gravité » spéciale, « qui fait qu'elle a besoin d'une expiation plus grande ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « à ce qui est faire le bien s'oppose et ce qui est ne pas faire le bien, c'est-à-dire omettre, et ce qui est faire le mal, c'est-à-dire transgresser ; seulement, le premier s'oppose par mode de contradictoire ; et le second, par mode de contraire, ce qui implique une plus grande distance. Et voilà pourquoi la transgression est un péché plus grave ».

L'*ad tertium* dit que « comme l'omission s'oppose aux préceptes affirmatifs, de même la transgression s'oppose aux pré-

ceptes négatifs. Aussi bien l'un et l'autre, si on les prend au sens propre, impliquent la raison de péché mortel. Toutefois, on peut prendre d'une façon large la transgression et l'omission pour ce qui est en dehors des préceptes affirmatifs ou négatifs, et qui dispose à ce qui leur est opposé. Or, en les prenant ainsi d'une façon large, l'une et l'autre peuvent être un péché véniel ». — On aura remarqué l'importance de cette réponse pour la question du péché mortel et du péché véniel dans ses rapports avec ce que nous appelons transgression et omission.

L'*ad quartum* explique qu' « au péché de transgression répond et la peine du dam en raison de l'aversion par rapport à Dieu, et la peine du sens en raison de la conversion désordonnée au bien muable. Pareillement aussi, à l'omission n'est pas seulement due la peine du dam, mais encore la peine du sens; selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. VII (v. 19) : *Tout arbre qui ne fait pas de bon fruit sera coupé et jeté au feu*. Et cela en raison de la racine d'où elle procède ; bien qu'elle n'ait pas nécessairement une conversion actuelle à quelque bien muable ». — Nous avions déjà souligné, à propos de l'objection, l'importance des expressions que nous trouvions ici sous la plume de saint Thomas. L'explication qu'il vient de nous en donner lui-même dans cet *ad quartum* ajoute encore à l'importance du texte que nous avons lu. Comme le saint Docteur n'a pas eu te temps de traiter dans la *Somme* la question des fins dernières où il aurait eu l'occasion d'appuyer sur ces formules, il est d'autant plus précieux pour nous de les trouver ici dans cette réponse de la *Secunda-Secundæ*.

Après la question des parties intégrales de la justice, devront venir les questions relatives aux parties potentielles de cette même vertu. Là nous aurons à traiter des vertus annexes de la justice, au premier rang desquelles sera la grande vertu de religion. Cette partie de notre étude offrira un intérêt exceptionnel. Elle formera l'objet du prochain volume.

FIN DU TOME XI

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS VII

QUESTION XLVII. — DE LA PRUDENCE EN ELLE-MÊME.

(Seize articles.)

1° Si la prudence est dans la faculté qui connait ou dans la faculté affective? 3
2° Si la prudence appartient seulement à la raison pratique ou aussi à la raison spéculative? 5
3° Si la prudence a de connaître le singulier? 8
4° Si la prudence est une vertu? 10
5° Si la prudence est une vertu spéciale? 13
6° Si la prudence marque leur fin aux vertus morales? 16
7° S'il appartient à la prudence de trouver le milieu dans les vertus morales? 19
8° Si l'acte de commander est l'acte principal de la prudence? 21
9° Si la sollicitude appartient à la prudence? 23
10° Si la prudence s'étend au gouvernement de la multitude? 26
11° Si la prudence qui porte sur le bien propre est d'une même espèce avec celle qui s'étend au bien commun? 29
12° Si la prudence est dans les sujets ou seulement dans les princes? 31
13° Si la prudence peut être dans les pécheurs? 33
14° Si la prudence est en tous ceux qui ont la grâce? 36
15° Si la prudence est en nous par nature? 38
16° Si la prudence peut se perdre par l'oubli? 41

QUESTION XLVIII. — DES PARTIES DE LA PRUDENCE.

(Article unique.)

Si c'est à propos que sont assignées les parties de la prudence? .. 44

QUESTION XLIX. — DE CHACUNE DES PARTIES QUASI-INTÉGRALES DE LA PRUDENCE.

(Huit articles.)

1° Si la mémoire est une partie de la prudence? 49
2° Si l'intelligence est une partie de la prudence? 52
3° Si la docilité doit être tenue pour une partie de la prudence? 55
4° Si la sagacité est une partie de la prudence? 57
5° Si la raison doit être donnée comme partie de la prudence? 60
6° Si la prévoyance doit être assignée comme partie de la prudence? 62
7° Si la circonspection doit être tenue pour une partie de la prudence? 65
8° Si la précaution doit être mise au rang des parties de la prudence? 67

QUESTION L. — Des parties subjectives de la prudence.

(Quatre articles.)

1° Si la vertu royale doit être assignée comme une espèce de la prudence ? 70
2° Si la vertu politique est convenablement assignée comme une partie de la prudence ? 73
3° Si la vertu économique doit être assignée comme une espèce de la prudence ? 76
4° Si la vertu militaire doit être assignée comme une espèce de la prudence ? 79

QUESTION LI. — Des parties potentielles de la prudence.

(Quatre articles.)

1° Si l'eubulie est une vertu ? 83
2° Si l'eubulie est une vertu distincte de la prudence ? 86
4° Si la synèse est une vertu ? 88
3° Si la gnome est une vertu spéciale ? 91

QUESTION LII. — Du don de conseil.

(Quatre articles.)

1° Si le conseil doit être placé parmi les dons du Saint-Esprit ? 96
2° Si le don de conseil répond à la vertu de prudence ? 99
3° Si le don de conseil demeure dans la Patrie ? 101
4° Si la cinquième béatitude, qui est celle de la miséricorde, répond au don de conseil ? 104

QUESTION LIII. — De l'imprudence.

(Six articles.)

1° Si l'imprudence est un péché ? 107
2° Si l'imprudence est un péché spécial ? 109
3° Si la précipitation est un péché contenu sous l'imprudence ? 113
4° Si l'inconsidération est un péché spécial contenu sous l'imprudence ? 116
5° Si l'inconstance est un vice contenu sous l'imprudence ? 118
6° Si les vices précités viennent de la luxure ? 121

QUESTION LIV. — De la négligence.

(Trois articles.)

1° Si la négligence est un péché spécial ? 124
2° Si la négligence s'oppose à la prudence ? 126
3° Si la négligence peut être un péché mortel ? 129

QUESTION LV. — De la fausse prudence.

(Huit articles.)

1° Si la prudence de la chair est un péché ? 133
2° Si la prudence de la chair est un péché mortel ? 136
3° Si l'astuce est un péché spécial ? 139
4° Si le dol est un péché se rapportant à l'astuce ? 141
5° Si la fraude appartient à l'astuce ? 143
6° S'il est permis d'avoir de la sollicitude au sujet des choses temporelles ? 145
7° Si l'homme doit être en sollicitude pour l'avenir ? 148
8° Si ces sortes de vices viennent de l'avarice ? 150

QUESTION LVI. — Des préceptes ayant trait à la prudence.

(Deux articles.)

1° Si, au sujet de la prudence, a dû être donné quelque précepte parmi les préceptes du Décalogue ? 153
2° Si dans l'ancienne loi furent convenablement marqués des préceptes de défense portant sur les vices opposés à la prudence ? 155

QUESTION LVII. — Du droit.

(Quatre articles.)

1° Si le droit est l'objet de la justice ? 164
2° Si le droit est convenablement divisé en droit naturel et en droit positif ? 168
3° Si le droit des gens est une même chose avec le droit naturel ? ... 171
4° Si l'on doit distinguer d'une façon spéciale le droit du père et le droit du maître ? 175

QUESTION LVIII. — De la justice.

(Douze articles.)

1° S'il a été convenablement défini que la justice est *la volonté constante et perpétuelle qui rend à chacun son droit* ? 181
2° Si la justice est toujours par rapport à un autre ? 185
3° Si la justice est une vertu ? 188
4° Si la justice est dans la volonté comme dans son sujet ? 190
5° Si la justice est une vertu générale ? 192
6° Si la justice, selon qu'elle est générale, est une même chose en essence avec toute vertu ? 195
7° S'il est une justice particulière, outre la justice générale ? 199
8° Si la justice particulière a une matière spéciale ? 202
9° Si la justice porte sur les passions ? 204
10° Si le milieu de la justice est un milieu de chose ou d'objet ? 207
11° Si l'acte de la justice est de rendre à chacun ce qui est à lui ? 210
12° Si la justice a la prééminence parmi toutes les vertus morales ? .. 212

QUESTION LIX. — De l'injustice.

(Quatre articles.)

1° Si l'injustice est un vice spécial ? 216
2° Si l'homme est dit injuste, du fait qu'il commet une chose injuste ? 218
3° Si quelqu'un peut juger une chose injuste le voulant ? 221
4° Si quiconque fait l'injustice pèche mortellement ? 225

QUESTION LX. — Du jugement.

(Six articles.)

1° Si le jugement est l'acte de la justice ? 229
2° S'il est permis de juger ? 233
3° Si le jugement procédant du soupçon est illicite ? 236
4° Si les choses douteuses doivent être interprétées dans le meilleur sens ? 240
5° S'il faut toujours juger selon les lois écrites ? 243
6° Si le jugement est rendu pervers par l'usurpation ? 246

QUESTION LXI. — Des parties subjectives de la justice.

(Quatre articles.)

1° Si c'est à propos que sont assignées deux espèces de justice : la justice distributive et la justice commutative ? 251
2° Si le milieu de la vertu se prend de la même manière dans la justice distributive et dans la justice commutative ? 254
3° Si la matière de l'une et l'autre justice est diverse ? 257
4° Si le juste est purement et simplement la même chose que le *contrapassum* ? 261

QUESTION LXII. — De la restitution.

(Huit articles.)

1° Si la restitution est l'acte de la justice commutative ? 265
2° S'il est nécessaire, pour le salut, que se fasse la restitution de ce qui avait été enlevé ? 269
3° S'il suffit de restituer dans sa simplicité cela même qui avait été injustement pris ? 273
4° Si quelqu'un doit restituer ce qu'il n'a point pris ? 275
5° S'il faut que la restitution soit faite toujours à celui de qui la chose a été reçue ? 277
6° Si est toujours tenu de restituer celui qui a reçu la chose ? 281
7° Si ceux qui n'ont point reçu sont tenus de restituer ? 284
8° Si l'homme est tenu de restituer tout de suite ou s'il peut licitement différer la restitution ? 287

QUESTION LXIII. — De l'acception des personnes.

(Quatre articles.)

1° Si l'acception des personnes est un péché? 291
2° Si dans la dispensation des choses spirituelles trouve place l'acception des personnes? 295
3° Si dans les témoignages d'honneur et de respect a lieu le péché d'acception de personnes? 299
4° Si, dans les jugements, a lieu le péché de l'acception des personnes? 304

QUESTION LXIV. — De l'homicide.

(Huit articles.)

1° Si tuer n'importe quel être vivant est une chose illicite? 309
2° S'il est permis de tuer les hommes pécheurs? 318
3° Si tuer un homme pécheur est permis à une personne privée? .. 325
4° S'il est permis aux clercs de mettre à mort les malfaiteurs? 336
5° S'il est permis à quelqu'un de se tuer lui-même? 339
6° S'il est permis, en quelques cas, de tuer un innocent? 345
7° S'il est permis à quelqu'un d'en tuer un autre en se défendant? . 349
8° Si quelqu'un qui tue fortuitement un homme se rend coupable d'homicide? 358

QUESTION LXV. — Des autres injures contre les personnes.

(Quatre articles.)

1° Si mutiler quelqu'un d'un membre peut en quelque cas être chose permise? 362
2° S'il est permis aux pères de frapper leurs enfants ou aux maîtres de frapper leurs esclaves? 363
3° S'il est permis d'incarcérer un homme? 371
4° Si le péché est aggravé du fait que les injures dont il a été parlé sont commises contre des personnes liées à d'autres? 374

QUESTION LXVI. — Du vol et de la rapine.

(Neuf articles.)

1° Si la possession des choses extérieures est naturelle à l'homme? . 378
2° S'il est permis à quelqu'un de posséder quelque chose en propre? 382
3° S'il est de la raison du vol qu'on s'empare d'une façon occulte de la chose d'un autre? 405
4° Si le vol et la rapine sont des péchés qui diffèrent en espèce? 408
5° Si le vol est toujours un péché? 410
6° Si le vol est un péché mortel? 413
7° S'il est permis à quelqu'un de voler en raison de la nécessité? ... 417
8° Si la rapine peut se faire sans péché? 420
9° Si le vol est un plus grand péché que la rapine? 424

QUESTION LXVII. — De l'injustice du juge dans l'acte de juger.

(Quatre articles.)

1° Si quelqu'un peut juger avec justice celui qui ne lui est pas soumis? 427
2° S'il est permis au juge de juger contre la vérité qu'il connaît, en raison des dépositions qui sont faites? 430
3° Si le juge peut juger quelqu'un, même s'il n'est point quelque autre qui l'accuse? 434
4° Si le juge peut licitement remettre la peine? 436

QUESTION LXVIII. — De ce qui touche à l'accusation injuste.

(Quatre articles.)

1° Si l'homme est tenu d'accuser? 440
2° S'il est nécessaire que l'accusation se fasse par écrit? 443
3° Si l'accusation est rendue injuste par la calomnie, par la prévarication et par la tergiversation? 445
4° Si l'accusateur qui est en défaut dans la preuve est tenu à la peine du talion? 449

QUESTION LXIX. — Des péchés qui sont contre la justice du côté de l'accusé.

(Quatre articles.)

1° Si l'accusé peut, sans péché mortel, nier la vérité qui le ferait condamner? 453
2° S'il est permis à l'accusé de se défendre d'une manière calomnieuse? 457
3° S'il est permis au coupable de décliner le jugement en faisant appel? 460
4° S'il est permis à un condamné à mort de se défendre quand il le peut? 463

QUESTION LXX. — De l'injustice qui touche à la personne du témoin.

(Quatre articles.)

1° Si l'homme est tenu de porter témoignage? 467
2° S'il suffit du témoignage de deux ou trois témoins? 470
3° Si le témoignage de quelqu'un peut être écarté sans qu'il y ait faute de sa part? 475
4° Si le faux témoignage est toujours un péché mortel? 477

QUESTION LXXI. — De l'injustice qui se fait dans le jugement de la part des avocats.

(Quatre articles.)

1° Si un avocat est tenu de prêter son patronage à la cause des pauvres? 480
2° Si c'est à propos que certains sont repoussés, d'après le droit, de remplir l'office d'avocat? 484
3° Si un avocat pèche quand il défend une cause injuste? 487
4° S'il est permis à l'avocat de prendre de l'argent pour son patronage? 489

QUESTION LXXII. — De l'injure.

(Quatre articles.)

1° Si l'injure consiste dans les paroles? 493
2° Si l'injure ou le blâme sont un péché mortel? 497
3° Si l'homme doit supporter les injures qui lui sont faites? 501
4° Si l'injure vient de la colère? 505

QUESTION LXXIII. — De la détraction.

(Quatre articles.)

1° Si la détraction est le dénigrement de la réputation d'autrui par des paroles occultes? 508
2° Si la détraction est un péché mortel? 512
3° Si la détraction est le plus grave de tous les péchés qui se commettent contre le prochain? 515
4° Si celui qui, entendant la détraction, la tolère, pèche gravement? 519

QUESTION LXXIV. — De la zizanie.

(Deux articles.)

1° Si la zizanie est un péché distinct de la détraction? 523
2° Si la détraction est un péché plus grave que la zizanie? 527

QUESTION LXXV. — De la dérision.

(Deux articles.)

1° Si la dérision est un péché spécial? 530
2° Si la dérision peut être un péché mortel? 533

QUESTION LXXVI. — De la malédiction.

(Quatre articles.)

1° S'il est permis de maudire quelqu'un?..... 538
2° S'il est permis de maudire la créature irraisonnable?..... 542
3° Si maudire est un péché mortel?..... 545
4° Si maudire est un plus grave péché que la détraction?..... 546

QUESTION LXXVII. — De la fraude qui se commet dans les achats et les ventes.

(Quatre articles.)

1° Si quelqu'un peut licitement vendre une chose plus qu'elle ne vaut?..... 550
2° Si la vente est rendue injuste et illicite en raison du défaut de la chose vendue?..... 556
3° Si le vendeur est tenu de dire le vice de la chose qu'il vend?..... 560
4° S'il est permis, faisant du négoce, de vendre plus cher que l'on n'achète?..... 563

QUESTION LXXVIII. — Du péché de l'usure.

(Quatre articles.)

1° Si prendre l'usure pour l'argent prêté est un péché?..... 569
2° Si quelqu'un peut pour de l'argent prêté demander quelque autre avantage?..... 581
3° Si, tout ce que quelqu'un a gagné de l'argent usuraire, il est tenu de le rendre?..... 589
4° S'il est permis de recevoir de l'argent prêté sous la condition de l'usure?..... 593

QUESTION LXXIX. — Des parties quasi-intégrales de la justice.

(Quatre articles.)

1° Si se détourner du mal et faire le bien sont des parties de la justice?..... 602
2° Si la transgression est un péché spécial?..... 606
3° Si l'omission est un péché spécial?..... 608
4° Si le péché d'omission est plus grave que le péché de transgression?..... 611

Toulouse — Impr. et Libr. Édouard Privat. — 6479